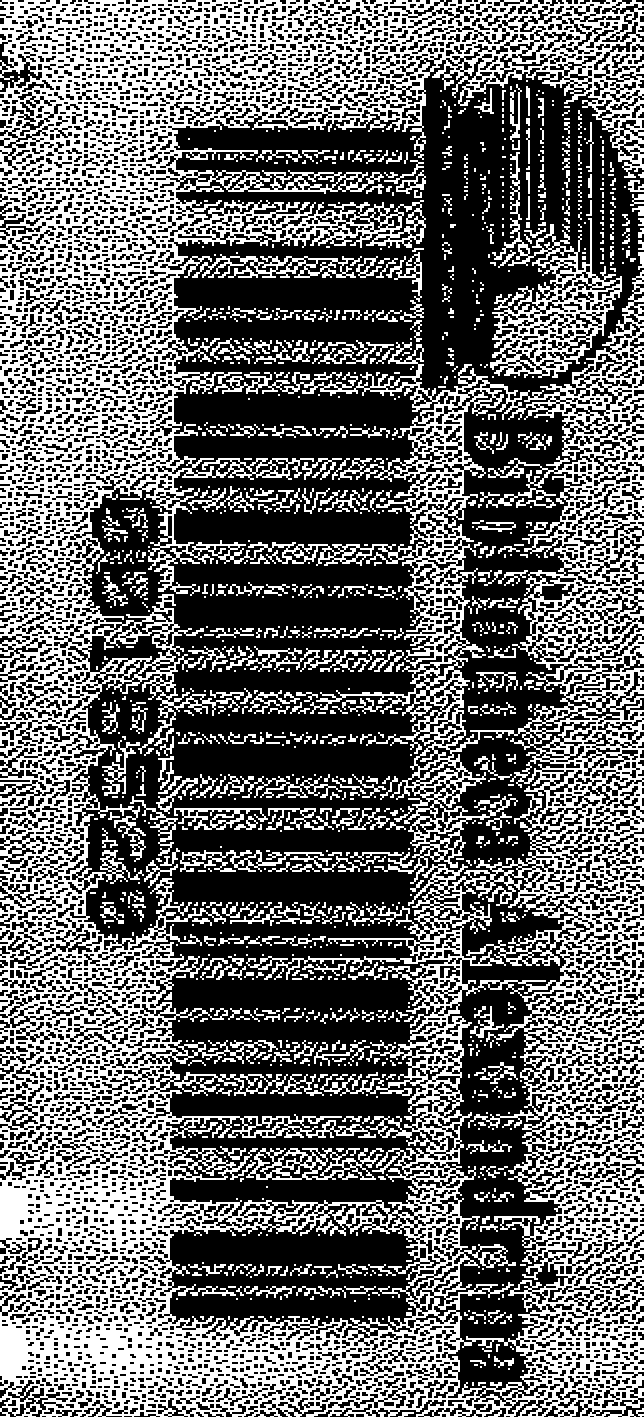
نهاية الفلسفة

دراسة فى فكر هيجل

د. وائل غالى

١٩٩٨



دراسة فى فكر هيجل

نهاية الفلسفة

دراسة فى فكر هيجل

الجزء الاول

د. وائل غالى

١٩٩٧

الناشر

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهرانى - الفجالة

ت : ٥٩٠٤٦٩٦ القاهرة

مقدمة أولى

هيجل فى القرن الحادى والعشرين

شهدت الثلاثون سنة الأخيرة من هذا القرن قيام حركة فكرية جديدة ترمى إلى إثارة الاهتمام بهيجل وفلسفته ، والناظر فى هذه الحركة يرى أربعة تواريخ بارزة :

(أ) ظهور التيار الهيجلى فى مرحلة متقدمة قياسا بمرحلة انتقال التيارات الفلسفية الأخرى إلى الوطن العربى حيث أعلن على العناني انتمائه إلى الهيجلية. ونشر مجاهد عبد المنعم مجاهد مقالاته الهيجلية فى مجلة الآداب اللبنانية فى الستينات. كما نشر د. محمد فتحى الشنيطى «ظاهريات الفكر الهيجلى» فى سلسلة تراث الإنسانية/ العدد التاسع من المجلد الثانى/ القاهرة سبتمبر ١٩٦٤. ونشر د. زكريا امين فى عام ١٩٦٥ «الظاهر والباطن فى فلسفة هيجل» و«المنهج الجدلى عند الفليسوف هيجل» و«فلسفة الفن عند هيجل» و«فلسفة التاريخ عند هيجل» . وفى عام ١٩٦٦اصدر د. زكريا ابراهيم «فلسفة السياسة عند هيجل». وفى عام ١٩٦٧ صدر للاستاذ على أدهم «فلسفة التاريخ لهيجل».

(ب) فى العدد السابع والستين/ سبتمبر١٩٧٠ من مجلة الفكر المعاصر خصص أ. د. فؤاد زكريا رئيس تحرير المجلة آنذاك لهيجل. واشترك فى العدد الممتاز/ ٦٧ نخبة من الكتاب والمفكرين والدكاترة المتخصصين وغير المتخصصين فى هيجل احتفالاً بمرور مائتى عام على ميلاد الفيلسوف الألمانى الكبير هيجل. كتب أ. د. فؤاد زكريا تحت عنوان «هيجل فى ميزان النقد» وجلال العشرى «هذا الفيلسوف» حياته في كتاباته ود.

يحيى هويدى «الثورة الهيجلية» ود. حسن حنفى «هيجل والفكر المعاصر» ود. فؤاد مرسى «الدولة عند هيجل» وعلي أدهم «هيجل وفلسفة التاريخ» ود.حسين فوزى النجار «التاريخ والشعور بالحرية» ود. أميرة مطر «هيجل وفلسفة الجمال» ود. مراد وهبه «هجرة هيجل إلى روسيا» وعبد الفتاح الديدى «اشعاعات هيجل فى انجلترا وامريكا» ود. إمام عبد الفتاح إمام «كير كجورد فى قبضة هيجل» ومجاهد عبد المنعم مجاهد « محاولة لرسم صورة هيجل ماركسي» وأديب ديمترى «قراءة لينهين لهيجل» وترجم سمار جبران «هيجل وعلم الفيزياء الحديث» وترجم مصطفى صفوان «علم ظهور العقل» وترجم حسين اللبودى وعبد السلام رضوان «هيجل وماركس والفلسفة البرجوازية المعاصرة».

(جـ) بعد القوس الدينى الذى انشغل فيه المفكرون فى السبعينات وصل د. إمام عبد الفتاح إمام فى عقد الثمانينات ما انقطع بترجمة هيجل وتقديمه والتعليق عليه.

وقد كان أهم مؤلف له حول هيجل هو «المنهج الجدلى عند هيجل» (ط٢، ١٩٨٥).

(د) فى منتصف عقد التسعينات ناقش كاتب هذه السطور هيجل فى فرنسا من منطلق خاص وهو نهاية الفلسفة لا من منطلق غير هيجلى. أقصد أن الدراسات الهيجلية فى مصر منذ الستينات قرأت هيجل بعين ماركس لا بعين هيجل نفسه. كما مالت نحو التقديم والعرض والتعليق والتبسيط دون العودة الحقيقية إلى الأصول التفسيرية والهيجلية على السواء. وهذا

النقد لا يعني على الاطلاق أن الأسلاف لم يقدموا شيئاً . بل سيظل لإمام عبد الفتاح إمام وفؤاد زكريا ومراد وهبة وحسن حنفى ويحيى هويدى ومجاهد عبد المنعم مجاهد ومصطفى صفوان الفضل الأعظم فى إنشاء المدرسة الهيجلية المصرية الحديثة. ولا يبتغي صاحب «نهاية الفلسفة» سوى تطوير هذه المدرسة فى اتجاه جديد.

موضوع هذا الكتاب هو الفيلسوف الألمانى الحديث جيورج فيلهيلم فريدريش هيجل (١٧٧٠- ١٨٣١). بعبارة أدق هو يجيب عن سؤال: كيف اتم هيجل الفلسفة التقليدية منذ أفلاطون؟ لا شك أن هيجل قد أراد لنفسه أن يصبح فيلسوف الحداثة. لكنه رأى فى عصره إمكانيات الارتقاء بالفلسفة من محبة الحكمة إلى المعرفة الحقيقية وإن كان أرسطو واسبينوزا قد ظنا من قبله انهما يملكان هذه المعرفة.

وهناك ثلاثة فلاسفة معاصرون كبار يعدون هيجل مرجعا رئيسيا من مراجع الفكر الفلسفى المعاصر هم كيركجورد وماركس ونيتشه. وقد نشأت المدرسة الهيجلية المصرية المعاصرة وتطورت فى ضوء قراءة ماركس لهيجل انطلاقاً من ان نقد ماركس لهيجل يجرى ضمن فكر هيجل نفسه بشكل ضرورى.

١- أركان فلسفة هيجل:

(أ) نقد جذرى لفلسفة كانط وفشته

(ب) وضع فلسفة شيلنج موضع تساؤل

(جـ) نقد الحدس المباشر الرومانسى

٢- الإطار الفكرى لفلسفة هيجل:

(أ) فى اكتوبر ١٨١٨ كان السلام قد استقر فى اوربا وعادت ألمانيا إلى نظامها وأحلامها وواقعها أما فى بروسيا فقد اعاد الوضع الموروث ضبط «الحريات» رغم زوال لحظة الخطر. أما هيجل فكان وهو يقارب الخمسين قد امتلك ناصية مذهبه. وغادر هيدلبرج إلى برلين حيث أصبح أستاذ كرسى فلسفة وحيث ألقى خطابه الافتتاحى ليشكر الملك.

وأفاض فى أن الظروف قد سنحت لكى تنهض الفلسفة من جديد بعدما كان بؤس العصر والعالم يحتل مركز الأهمية فى الحياة الواقعية واليومية والمصالح والسياسة والطبقات حتى أنه لم يكن من الممكن أن تنال الروح قسطا من الهدوء . فقد وجد روح العالم نفسه محروماً من الالتفات إلى الداخل ونفسه لكى يمضى إلى وطنه الخاص فيتمتع فيه بنفسه . وذلك لشدة انشغاله بالواقع والخارج . ولما كان اشكال الواقع قد حُل ولما كانت الأمة الألمانية قد انقذت قوميتها فقد حان الوقت آنذاك لملكة الفكر الحر أن يزدهر فى الدولة بطريقتها الخاصة إلى جانب الطرق السياسية الأخرى التى عليها أن تدافع عن نفسها أمام محكمة الحكمة والفكر . وقدكانت محكمة الفكر تعصف بالتيارات التالية

(ب) حركة العاصفة والنزعة الألمانية تناهض فكرة الكلية المجردة التى ميزت عصر التنوير وترفض أن تقود فرنسا مستقبل العالم بلغتها وسياستها العقلية. وتسبق الحركة الرومانسية من حيث احقاقها بالحقوق الذاتية (شكل الآثار

والأعمال الأدبية ومضمونها) وتجاوزها للعقل المسرف فى التعقيد وتأكيدها ما للشعوب والألسن من عبقرية نوعية وتفسيرها تطور الإنسانية لا على أنه سلسلة آلية وإنما على أنه ازدهار غير متوقع وشغفها بتباين العالم والبشر وبالتعبير الشعرى المتحرر من كل ضابط . وتخاصم حركة العاصفة والهجوم بعنف التفسير العقلانى لعصر التنوير. فهى تعارض الإيمان المجرد بالله والأنواع المتعددة للأديان الطبيعية.

فتميل تارة إلى تراث الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة. وهى تحاول أن تعيد إلى العاطفة حقوقها وإلى المقدس غير المجرد سلطانه. والمقدس غير المجرد يعنى المقدس الذى لا ندركه من طريق الاستنتاج والتحليل. وتميل تارة أخرى إلى تراث التصوف الميتافيزيقى الألمانى القديم.

(جـ) اتجاه الثورة الفرنسية. استقبل المثقفون الألمان عام ١٧٨٩ بحماسة شديدة لا تخلو من أسى أو من التأكيد على أن اصلاح لوثر وليد الوطن الألمانى كان شريط الثورة الفرنسية. وما أن زادت أعمال العنف فى فرنسا حتى تغير الموقف تماماً. وأخذت أغلبية المثقفين الألمان تتحين الفرصة للتخلى عن فرنسا وسياستها وعصر التنوير الذى طبعته بطابعها. نقول الأغلبية وليس كل المثقفين.

فقد ظل كانط رغم قلقه مرتبطاً بالثورة مضموناً ومعنى ارتباطاً راسخاً. واعتبر فشته أن الثورة الفرنسية هى المرحلة الثالثة فى تاريخ انعتاق الإنسانية بعد مرحلة المسيح ومرحلة

لوثر.

٣- المشروع الميتافيزيقي عند هيجل :

اقتنع هيجل بأن بحوثه اللاهوتيه في الشباب غير كافية. وحملته الدراسات حول روح المسيحية واليهودية والمدنية اليونانية القديمة على تنظيم رؤيته للصيرورة . وأتاح له تحليل الفلاسفة معاصرين (فشته وشيلنج وراينهوك ويعقوبي) معرفة أن البحث أهم من المنهج . فأراد إنشاء ميتافيزيقا ملائمة. غير أن نموذج الميتافيزيقا الذي خلفه التراث لا يستطيع أن يقوم بهذه المهمه . فالمشكلة هي: كيف تقوم ميتافيزيقا على غير ما هو فوق الطبيعة؟

(أ) ان ما كان يدعي من قبل هيجل ميتافيزيقا قد استؤصل من جذوره واختفى من سلسلة العلوم . فكيف يمكن للبحوث الميتافيزيقية أن تبعث أدنى اهتمام؟ فهي لم تعد تذكر إلا من حيث أنها معرفة زالت من ناحية الشكل ومن ناحية المضمون على السواء.

(ب) الميتافيزيقا الحديثة هي التي زالت وليست الميتافيزيقا القديمة. فقد كان الفكر يعني في اطار الميتافيزيقا القديمة شيئاً دون الإلتجاء إلى المباشرة. وكانت الميتافيزيقا القديمة ترى أن الفكر ينطوي على موضوعه نفسه وأن الموضوع ينطوي على الشكل الفكري. بعبارة أخرى، الشئ في ذاته ولذاته واحد.

(جـ) ولا يدعو هيجل إلى العودة إلى الميتافيزيقا القديمة كما هي وإنما يدعو إلى إعادة صياغتها من جديد في قالب «المنطق

الموضوعى». لأنه بالرغم من عظمة الميتافيزيقا القديمة إلا أنها لم تتجاوز الفكر إلى العالم. لذا لزم اتمامها «بالمنطق الموضوعى» الذى كان مفقوداً فى الميتافيزيقا القديمة والذى يدرس الوجود والماهية معاً.

٤- حرج الميتافيزيقا فى عصر العلم:

تحولت الفيزياء إلى علم نظرى وبحث تجريبى فوضعت الميتافيزيقا فى وضع حرج. وكانت نزعة الشك المطلق تدل على هذا المعنى منذ زمن طويل. وهى النزعة المتأرجحة بين الطموح والعجز.

وقد فهم كانط هذا الموقف على النحو التالى: نحن فى حداثه لم تعد بحاجة إلى الله ولا إلى الطبيعة. فلم تعد هناك معرفة مطلقة يستطيع أن يتصرف بها الإنسان على نفسه أو أن يحققها. لكن هل يعنى ذلك أن المطلق غير موجود؟ يوجد المطلق. لكن العلم التجريبى لا يعرفه.

وهكذا أفلتت الميتافيزيقا وتجددت . أفلتت من حيث أن كانط فضح «الوهم المتعالى» الذى جعل العقل الخالص يأمل دون أن يقف على أرض التجربة ودون أدنى تناقض داخلى بين الصيغ الميتافيزيقية المتعارضة.

والشك الذى ينتج عن إخفاق الميتافيزيقا يظل رغماً عن ذلك شكاً بلا شرعية . فكمال الرياضيات منذ وقت مبكر جداً ومتانة الفيزياء تدلان على أن بوسع الإنسان أن يعرف معرفة موضوعية غير أن هذه المعرفة الموضوعية لا تدرك سوى وجود الظواهر

أما الشئ في ذاته أو المطلق فلا تدركه .

فهذا المطلق يفلت دوما من المعرفة الموضوعية.

لكن المطلق المحرم على الإنسان على الصعيد العلمي يمنح نفسه في العمل والحرية. فالفرد يصل وصولاً ميتافيزيقياً عندما يريد بحرية وعندما يتخلص من الدنيا باختياره مصيراً انسانيا.

وهو يفلت من نسبيته عندما يجعل من نفسه مشرعا وذاتا.

اذن المطلق المحرم على الإنسان على الصعيد العلمي يصنعه العقل في الفعل أو تصنعه الذات صناعة عقلية وفعلية . فالإنسان لا يحقق نفسه إلا في الميدان العملي بالقانون الأخلاقي . ويظل المطلق «مهمة لا متناهية» ومثلاً أعلى يدركه الإنسان من حيث كون الإنسان موجوداً حراً لا من حيث كونه موجوداً عارفاً .

والحقيقة أن هذا كان حال الفلسفة عند نشأتها الافلاطونية حيث كان المطلب الأخلاقي بمثال الخير في ترتيب أرقى من المشروع النظري والقول الكلي . بعد ارسطو ميزت الميتافيزيقا بين النظرية والممارسة وجعلت الممارسة تطبيقاً للنظرية. لكن الأخلاق كانت في البدء ذات طابع جذري وحاسم.

وهي لا زالت فاعلة في ميدان العادات والتقاليد الشعبية والقضاء والتاريخ والفن وانسجام الطبيعة.

وجاء الفلاسفة الألمان بعد كانط وقالوا: إذا كان المطلق ضرورياً وإذا كان الإنسان عاجز عن معرفته ، فذلك لأنه موضع معاناة واحساس وحدس . ولأنه يدرك إدراكاً اعتقادياً لا معرفيا.

فهل يضمن ذلك سلامة الميتافيزيقا ؟ أو يستلزم الحفاظ على

المطلق اللامبالاة بشروط العلم؟

إن المذاهب الفلسفية التي ظهرت بعد كانط وفي ضوء كانط سواء اكانت نقدية أو رومانسية حافظت على الفصل بين المطلق وبين المعرفة باستثناء هيجل.

٥- قيام ميتافيزيقا غير ميتافيزيقية!

. ليس هيجل كانط . ولم يتح هيجل للفلسفة الميتافيزيقية أن تكتب فصلاً جديداً في كتابها الهادئ . اختار أن يقفل هذاالكتاب إلى غير عودة . فحقق الميتافيزيقا تحقيقاً حداثيا عن طريق الإفلات من متناقضات كانط وانكار الميتافيزيقا نفسها ، كيف؟

(أ) كانت تقول الميتافيزيقا السابقة بالفصل المسبق بين الفكر والوجود ، بين موضوع العقل والقول ، وبأنهما متغاير ان تغايراً مباشراً وبدئيا منذ ان كفت الثقافة الغربية عن الأخذ بما وضعه أفلاطون وارسطو. وأصبح مجال الموجود العارف الذى يملك القدرة على المعرفة من حيث المبدأ عاجزاً عن المعرفة أو عن استخدام القدرة الاستخدام السليم. وأصبح مجال الموجود المعروف قائماً قياماً مستقلاً جذرياً عن العارف . وباختصار اقامت الميتافيزيقا التعالى بينما كان المفروض أن تقيم التداخل .

(ب) يقترح هيجل التداخل بين تصور العلم (قول كلى) وبين تصور الحقيقة (تطابق الوجود والفكر) بحيث أن يتم استبعاد كل تعال بين صورة المعرفة ومضمونها ، بين الحقيقة واليقين ،

(جـ) لكى يحدث التطابق بين الوجود والفكر يتوافق الفكر مع

المضمون ينتظم تبعاً له .

بهذا المعنى لا يوجد منهج عند هيجل . وهذاالكتاب يؤكد فى أحد جوانبه الرئيسية على أن الجدل ليس منهجاً وعلى أنه لا يمكن للجدل أن يكون كذلك . وهذا الموقف - الذى يقيم تناقضاً مستقيماً مع أطروحة د. إمام عبد الفتاح إمام - أبنيه على عدة دلائل وقرائن أبسطها أن تحليل هيجل نفسه للفلاسفة المعاصرين له لم يكن يبالى بالطريقة التى عولج بها التصور وإنما كان يبحث عن التصور.

ثانيا: لم يعد المنهج الحديث مجموعة قواعد بل امسى مجرد محاولة :

١- المنهج هو الطريق الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه - إلى غاية معينة. هو الطريق المؤدى إلى الغرض المطلوب خلال المصاعب والعقبات. هو الطريقة التى يتبعها العقل فى دراسة موضوع ما ، للتوصل إلى قانون عام. هو أسلوب ترتيب الأفكار ترتيباً دقيقاً بحيث يؤدى إلى الكشف عن حقيقة مجهولة أو إلى البرهنة على صحة حقيقة معلومة.

٢- والحديث التاريخى عن تصور المنهج العلمى يمكن إجماله على النحو التالى:

(أ) هو مجموعة القواعد التى توضع كتنظيم لعملية اكتساب المعرفة بالعالم بصفة عامة (الفلسفة القديمة).

(ب) هو مجموع القواعد التى توضع كتنظيم لعملية اكتساب المعارف الطبيعية التى تعرف بوصفها معرفة. وقد تميز القرن

السابع عشر بعناية المفكرين بمسألة المنهج على سبيل ايجاد «منطق جديد» لإصلاح العقل أو علاجه. وخير مثال على ذلك هو «مقال فى المنهج» لديكارت . لم يرض الفيلسوف عن منهج العصور الوسطى المشتقة من مذهب ارسطو وتوما الإكوينى والذى كان يعنى حل المشاكل العلمية بذكر طائفة من أقوال المؤلفين السابقين . وضع ديكارت العلم الرياضى محل المنهج الوسيطى . وأصبحت «الرياضيات الكلية» هى نموذج المنهج فى البحث عن الحقيقة فى شتى العلوم، ذلك كان المنهج الكلى.

(جـ) وأقصى تطور وصل إليه تصور المنهج فى المائة سنة الأخيرة هو أن العلماء لهم أساليب عدة فى ممارسة بحوثهم ، فأساليب عالم الفيزياء تخالف تلك التى ينتهجها عالم البيولوجيا ، وتناقض التى يمارسها عالم التاريخ ، إذ يستعمل الباحث لكل مشكلة المنهج الذى يلائم طبيعتها .

٣- وقد نستطيع أن نقول إنما أطلقنا عليه صفة معرفة الطبيعة العلمية أنها ظهرت فى عصر حديث نسبياً هو عصر القرن السابع عشر. وبعبارة أدق هناك تاريخان هما عام ١٦١٠ وعام ١٦٨٧ اللذان حددا انطلاق معرفة الطبيعة العلمية. وأما عام ١٦١٠ فهو عام صدور كتاب جاليليو عن النجوم. يسجل فيه جاليليو بعضاً من ملاحظاته الفلكية. وتبعاً لهذه الملاحظات استخلص جاليليو استخلاصات تؤكد صحة نظرية كوبرنيك التى سبق أن عرضها فى كتابه الصادر عام ١٥٤٣ عن ثورة المدارات السماوية ، وفيه صياغة لنظرية مركزية الشمس ودوران المدارات

حول الشمس. وأما في عام ١٦٨٧فقد أصدر اسحق نيوتن المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية. وقاد علم جاليليو ونيوس الجديد إلى التأكيد على أن قبل عام ١٦١٠ و ١٦٨٧ لم يكن هناك معرفة طبيعية علمية حقيقية ، وما كان يستحق اسم العلم قبل هذين العامين هو علم «الهيدرواستاتيكا» كما صاغه أرشميدس .

ومنذ القرن الثامن عشر والقول شائع بأن العلم نشأ فى القرن السابع عشر. لكن اليوم يميل القول إلى اعتبار القرن السابع عشر ذلك القرن الذى شهد لا نشأة العلم وإنما شهد نشأة ثورة علمية فى المبادئ الأساسية للنظر إلى العالم والظواهر. وكان القرن الثامن عشر يرى أن القرن السابع عشر قد أبدع العلم تبعاً لرؤية «تقدمية» لتاريخ العلوم. قامت هذه الرؤية على أن العلم تراكم نتائج وأن العلم نشأ على تطبيق منهج ما أى على تطبيق مجموعة متنوعة ومختلفة من الأدوات الإجرائية. ويقول المنهج بأنه لابد من تطبيق هذه الأدوات الإجرائية التطبيق السليم وبأنه لابد ان يقود هذا التطبيق إلى إجابة يقينية على كل سؤال أو مشكلة أو إشكالية او قضية نطوحها، وهى الإجابة التى تصل إليها في شكل شبه تلقائى.

بطبيعة الحال هذا ما لم يحدث قط في تاريخ العلوم .لأنه إذا سلمنا بالمنهج وبأن القرن السابع عشر قام علي المنهج فإنه يجب ان نسلم بأن القرن السابع عشر لم يستطيع ان يجيب على كل الأسئلة التي أشار إليها العلم الوليد آنذاك . إذ لم يكن فى مقدور العلم ان يجيب على مجموعة اسئلة فى الوقت نفسه الذى

كان يمتلك فيه المنهج، ومن بين هذه الأسئلة كان هناك: سؤال ما المادة؟ وسؤال آخر عن أساس«الهوية الشخصية» وسؤال ثالث عن سبب أو علة الجاذبية وسؤال رابع عن جوهر «الضوء».

فإذا سلمنا بالمنهج أو بفكرة أن المنهج أساس العلم الحديث في القرن السابع عشر فإننا لابد أن نسلم تلقائياً بأن المنهج لم يكن صحيحاً إلا في حدود مجال ما من التطبيق وهذه هي الفكرة الرئيسية. إذن إما أن نسلم بأن هناك ثمة حدود لمجال صلاحية المعرفة العلمية أو أن نسلم بأن الأسئلة التى لا يستطيع المنهج العلمي أن يجيب عنها أنها اسئلة زائفة كما قال بذلك الفيلسوف الفرنسى العلمي أو جست كومت فى القرن التاسع عشر وكما قال ايضا الفيلسوف والعالم البريطانى ديڤيد هيوم والفيلسوف بيركلي. قال هيوم وبيركلي بأن استقلال علم الفلك العقلى عن غيره من العلوم انما كان استقلالا زائفاً وقال برتراند رسل وفلاسفة وعلماء المذهب الوضعى المنطقى بضرورة إزاحة القضايا التى ليس على العلم ان يقوم بحلها.

٤- ومن جانب آخر يضيف المنهج العلمي شيئاً اسمه «الإجراء الحاسم». فعلى سبيل المثال إذا حددنا طبقة مشكلات معينة فهى قد تحتوى على عدد لانهائى من المشكلات بالرغم من أننا نكون قد حددنا الطبقة الإشكالية. فالقضية فى المنطق مثلاً وقضية تحصيل الحاصل بالتحديد مؤداها أنها صياغة صحيحة فى كل الحالات سواء فى الخطأ أو فى الصواب، فى الصدق أو في الكذب، والمشكل بالنسبة للغة القضايا هى معرفة ما إذا

كانت صياغات هذه اللغة تحصيل حاصل أم لا، وفى لغة القضايا لا يؤدى حرف واحد بل في مقدورنا ان نصوغ بأدوات الروابط والأسوار عدداً لانهائياً من الصيغ. وإذا ضربنا مثلاً آخر من الرياضيات سوف نصل إلى النتيجة نفسها. فلنفترض إية معادلة جبرية من الدرجة الثانية. ولنفترض ان س وص أعداد حقيقة غير محددة. فستكون طبقة المشكلات هو إيجاد حل لكل المعادلات من الدرجة الثانية. وفى الفيزياء إذا افترضنا اجساماً مادية محددة تكشف كل جسم من هذه الأجسام في طبقة إشكالية.

وأما الإجراء الحاسم فهو إجراء من الممكن تطبيقة تطبيقاً تلقائيا. بعبارة اخرى لا يستلزم تطبيق الإجراء حل كل مشكلات الطبقة موضع النظر. ليس المنهج هو الإختراع وانما هو منهج التحقيق. إلا أن القرن الثامن عشر كان يدعى أن القرن السابع عشر قد برهن على ذلك باختراع المنهج التجريبى. وفي ضوء المنهج التجريبى تم المعارضة بين العلم ونشاطات معرفية أخرى كالفلسفة على سبيل المثال بحجة ان هناك وفاقاً بين العلماء فيما يخص النتائج والدلائل، وهى الحجة التى قالها ايمانويل كانط فى القرن الثامن عشر، ثم قال اوجست كومنت فى القرن التاسع عشر بأن العلم يلبى احتياجاً ما عند الإنسان وهو احتياج اليقين ، وبالتالى فإن العلم يبهر باليقينيات التى يقدمها ، وقال اوجست كومنت أيضا وبليز بسكال وجاستون باشلار بأن العلم يتقدم وبأن تقدمه تراكم .

٥- الحقيقة أن الطابع التقدمي. التراكم يظل موضع جدل. فبعض النتائج المستخلصة من المنهج العلمى يتأكد خطأها كقوانين كيبلر ونيوتن على سبيل المثال، وإذا كان كيبلر ونيوتن لم يخطئا فماذا يعنى التصحيح؟

يعنى التصحيح أو التعديل أننا نناقض بالطبع القانون البدائى. لكنه يبقى صحيحاً على نحو من الأنحاء. ومثال نيوتن كيبلير خير دليل على ذلك. فقد صاغ كيبلر بين عام ١٦٠٩وعام ١٦١٩ ثلاثة قوانين تخص حركة الكواكب. ويقول القانون الأول بأن كوكباً ما يرسم حول الشمس خطاً بيانياً هو القطع الناقص أو القطع الإهليلجى مع الأخذ فى عين الاعتبار أن الشمس هى أحد بيوت القطع. وهكذا تصف القوانين وضعية حركات الكواكب وتحدد سرعة دوران الكواكب، ولا نستنبط من قوانين نيوتن قوانين كيبلر وإنما نستنبط زيف أو خطأ قوانين كيبلر. وهى قد تكون صحيحة فى الحال الخيالية التى يوجد فيها الشمس وكوكب آخر فقط، أى أنها قوانين قد تصح فى حال نعرفها.

وهناك مثال آخر، من ناحية التمثيل التصورى الأساسى، أى من ناحية الطريقة التى تشكل بها الكون لا يوجد أى قاسم مشترك بين نظرية نيوتن وبين نظرية انيشتين، ونظرية نيوتن ليست تقريبية قياساً بنظرية انيشتين وإنما هناك تناقض بين النظريتين.

٦- وبالتالى فإذا كان هناك مناهج جزئية لا منهج واحد (كلى) صالح لكل زمان ومكان فإن الطريق شبه الوحيد المفتوح

أمام العلوم الاجتماعية هو على النحو التالى :

(أ) التخلى عن النزعات الكلية والتنبؤات التاريخية واسعة النطاق.

(ب) أن تحيط بالمشاكل المثارة إحاطة حقيقية أى كل واحدة على حدة .

أما الربط بين المنهج والجدل فهو ربط قام به كل من :

(أ) أفلاطون فى محاورة الجمهورية

(ب) وميشليه أحد كبار شراح هيجل

(جـ) وانجلز فى كتابه عن لودفيج فوريورباخ وجدل الطبيعة (١)

الحقيقة عند هيجل تتحرك من نفسها وإلى نفسها. وبالتالى:

(أ) المنهج هو المعرفة المستقلة عن الحقيقة (مادة المعرفة)

(ب) يواجه الخطاب موضوعه تبعا لمنطق يعطى للمتعارضات (بين المباشر والوساطة ، الهوية والاختلاف ، الجوهر والعارض) معناها الفعلى .

(جـ) هيجل تلميذ فى مدرسة اسبينوزا :

١- صهر نظرية البحث والبحث نفسه

٢- نقد إزدواج الإنكسار الفكرى الذى يفرض المقدمات المنهجية .

٣- نقد المنهج المنفصل عن توسط الأشياء

٤- التأكيد على أن المنهج محايث لتوسط الأشياء

٥- لا يقوم المنهج سوى برسم الخط العام للأشياء
٦- يقوم المنهج بالمعنى المعروف على عزل الفكر عن الواقع
٧- نقد المنهج المتعالى على الخط البيانى المتعرج للواقع
٨- المنهج هو خط سير الحركة نفسها التى تقود الفكر إلى الأشياء قبل الكلمات.
٩- يستبعد الفكر الحقيقى كل المقدمات المنهجية المسبقة
١٠- لا تفترض الحياة سواها
١١- الفرق بين التجريدات المنهجية المدرسية وبين الفلسفة الملموسة أن التجريدات
- تظل أبداً «بريئة» ،
- تظل أمراً لاحقاً ،
- تظل تفصل بين النظرية والتطبيق .

لا شك أن هيجل لم يطبق الجدل فى المنطق كما يقول د. إمام عبد الفتاح إمام ولم يطبقه فى جوانب أخرى من فلسفته. لكنه أى د. إمام عبد الفتاح إمام يصر على اعتبار الجدل منهجاً. ويصرأيضا على أن الجدل هو المنطق كله مع أن هيجل كتب يقول بوضوح فى الفقرة ٧٩ «التصور القريب ومدخل إلى المنطق» من (جـ) الوضع الثالث لفكر الموضوعية من «التصور المبدئى» (فقرات ١٩- ٨٣) عن الجزء الأول «علم المنطق» فى «دائرة المعارف الفلسفية» إن الجدل جانب واحد من جوانب المنطقى. المنطقى وليس المنطق:

«Das Logische hat der Form nach drei seiten:

a) die abstrakte oder verstanige,

B) die dialektische oder negativ-vernunftige,

r) die speculative oder positiv-vernunf.

المنطقى يتشكل بجوانب ثلاثة :

(أ) المنطقى التجريدى أو ملكة الفهم

(ب) المنطقى الجدلى أو العقل السالب

(جـ) المنطقى النظرى أو العقل الموجب

وهذه الجوانب الثلاثة يقول عنها هيجل :

Diese drei seiten machen nicht drei teile der Logik aus, sondern sind momente jedes Logisch-Reeiien, das ist jedes Begriffes oder jedes wahren uberhaupt Sie konnen samtlich unter das erste Moment, das verstandige, gesetzt und addurch adgesondert auseinandergehalten werden, ader so wreden sie nicht in ihrer wahrheit betrachtet.- Die Angabe, die hier von den bestimmung des Logischen gemacht ist, sowie die Einteilung ist hier ebenfalls nur antizipiert und historisch.

«هذه الجوانب الثلاثة ليست أجزاء المنطق. وبالتالى فهى لحظات كل واقع منطقى ، أى كل تصور أو كل حقيقى على وجه العموم. وقد تجتمع تحت اللحظة الأولى، ملكة الفهم، فتصبح مقننة. وبالتالى تصرف الواحدة النظر عن الأخرى، وتفترق عنها لكنها لا تصبح أبداً معتبرة اعتباراً حقيقياً. والبيان هنا الناتج

عن هذا التحديد للمنطقى وأيضاً المدخل هنا يستبق وهو فقط تاريخى».

ومن هنا فإن وجهة نظر د. إمام هى وجهة نظر سابقة وتاريخية وتمهيدية وقانونية أو شريعية تريد أن تضع الجدل - اللحظة ضمن مجموعة قوانين صارمة. إنها نظرة إلى (ب) من وجهة (أ)، أى أنها نظرة تقسيمية وترتيبية. مع أن هذه الجوانب (الفهم والجدل والإيجاب العقلى) ليست إلا لحظات المنطقى الذى يفض نفسه فى صور مختلفة. ففى كل جانب من هذه الجوانب الثلاثة لا نجد إلا المنطقى فى وسط خاص. والوسط الخاص الذى يقلبه د. إمام فى نظره إلى الجدل هو وسط ملكة الفهم.

وإذا كان صحيحاً كما يورد د. إمام استناداً إلى <u>الخطوط الأساسية لفلسفة الحق</u> أن الجدل ليس نشاطاً للتفكير الذاتى يمكن أن ينطبق على موضوع ما من الخارج بل هو نفسه روح الموضوع الذى يجعله ينتج عضويا فروعه وثماره وإذاكان صحيحاً فضلاً عن ذلك أن المنهج لا ينفصل عن موضوعه بل المنهج هو المضمون فى ذاته فإن الجدل ليس المنهج وإنما هو المبدأ المحرك للمضمون واللحظة السالبة للموضوع المدروس. والسلب الجدلى هو الذى يدفع التصور إلى الأمام. هذا ما يقصده هيجل من العبارة التى يقتبسها د. إمام من المنطق الكبير (الجزء الأول) والتى تقول:

«ولقد كانوا ينظرون إلى الجدل على أنه جزء منفصل عن المنطق ، وهم بذلك يسيئون فهمه، أما نحن فنضع الجدل وضعا

يختلف عنهم أتم الاختلاف». فالاختلاف التام بين جدل هيجل وجدل اسلافه هو أن الجدل كان عندهم منهجاً وهو عنده لحظة السلب العقلي.

وهو لا يتحدث عن المنهج الجدلي إلا في إطار الملاحظات التوضيحية وليس في إطار المتن نفسه. فهو يتحدث أو يذكر عبارة «المنهج الجدلي» في الحاشية التوضيحية ٤١ في دائرة المعارف الفلسفية وفي توضيح الفقرة ٣١ من المدخل إلى الخطوط الأساسية لفلسفة الحق. فوظيفة الملاحظة التوضيحية هي أن تستحضر ما في ذاكرة القارئ العادي لكي تدحضه وتنتقده، أي أن وظيفتها الإفهام والشرح والعرض لغير المتخصصين في ميدان الفلسفة عموما وفلسفة هيجل خصوصا.

المنهج الفلسفي عند هيجل هو المنهج المطلق. لا يجمع بين المنهج التحليلي والتأليفي المتناهيين ولا يمزج بينهما وإنما جوهره هو التوسط. ويضرب د. إمام أمثلة على التوسط .فالمثلث الأول في المنطق: الوجود العدم الصيرورة. تجد أنه هو نفسه الصورة العقلية الخالصة لهذه الحدود- فالوجود الخالص (أوالايجاب الخالص) هو المباشرة الخالصة، والعدم الخالص (او السلب) هو التوسط الخالص، والصيرورة الخالصة هي المباشرة التي يكمن التوسط في جوفها. وأقسام المنطق نفسها تمثل هذه الخصائص: (١) فدائرة الوجود هي دائرة المباشر. فالموجود هو دائماً شئ مباشر. (ب) ودائرة الماهية هي دائرة التوسط: فأنت لا تستطيع أن تصل إلى الماهية إلا من خلال الآخر أي: من خلال الوجود.

(جـ) ودائرة الفكرة الشاملة هي المركب منهما أي المباشرة التي يكمن في جوفها التوسط، فالفكر هو المباشر الذي يتضمن التوسط في داخله»[٢]. لكن د. إمام لا يستخلص من ذلك أن التوسط هو المنهج المطلق عند هيجل، اى منهج اللامنهج إذ إن فكرة المنهج تستلزم تقسيماً إلى اقسام وعناوين وفصول وغايات وأبواب وشروح وعروض ليس لها قيمة سوى التفكير بما يحيط الموضوع- موضع الدرس من الخارج (لا من الداخل).

ومن حق د. إمام ان يركز على المنطق وان يرى مع غيره من الشراح إن المنطق هو حجر الزاوية في مذهب هيجل أو إنجيل مذهب هيجل. لكن الواقع من وجهة نظري ان المنطق ودائرة المعارف الفلسفية والخطوط الاساسية لفلسفة الحق وظواهريات الروح كلها تقدم المذهب نفسه من ناحية خاصة، فنحن في هذه المؤلفات الأربع لا نجد إلا موضوعاً واحداً يعبر عنه هيجل في صورة مختلفة. وبالتالي فالمنطق ليس انجيل المذهب وانما انجيل المذهب هو المنطلق ودائرة المعارف الفلسفية وظواهريات الروح والخطوط الأساسية لفلسفة الحق.

ولاشك ان المنطق هو مفتاح التاريخ وأن فكر البشر وأعمالهم في التاريخ يتبع صورة معينة هي نموذج منطقي. ولاشك ان تاريخ الفلسفة يسير تبعا لتطور المنطق وان تاريخ الفلسفة يتقدم بفعل الضرورة الداخلية والجدل الداخلي للأفكار. ولاشك ايضا ان العلاقة بين المذاهب الفلسفية تشبه العلاقة الموجودة بين المقولات وأن مؤرخ الفلسفة عليه ان يوضح مدى اتفاق التطور

التاريخي للفلسفة أو اختلافه مع السير الجدلي للفكرة المنطقية الخالصة. لكن كل ذلك لا يعني أن علم المنطق يحكم علم التاريخ وانما يقصد هيجل هل العلاقة بين الترتيب المنطقي وبين الترتيب التاريخي للمقولات والأفكار والفلسفات وهو يقول بتطابق هذين الترتيبين.

واذا كان هيجل لا يطبق منهجاً ويرى في الجدل لحظة من لحظات المنطقي فإن الجدل على عكس ما يقول د. امام الذى يعتمد جو بلو وميور وهيبوليت وغيرهم من كبار الشراح ليس الحوار ولا يقوم على المحاورة الافلاطونية. بل هو النقيض المستقيم لحوار افلاطون حتى لو قلنا مع كرونر كما يقول د. امام إنه «حوار العقل مع نفسه» او انه «مناقشة الروح لنفسها» او انه «حوار المفكر مع نفسه أو مع شخص آخر». لاشك ان الجدل عند هيجل يرتبط ارتباطا وثيقا بفكرة العقل أو الروح. ولكن اعتبار الجدل حواراً يحيل العقل إلى نشاط خارجي يخرج به عن الواقع.

ذروة الفلسفة فى عصر الهاوية
دراسة فى تصور «نهاية الفلسفة» عند هيجل

الجــزء الأول

الإهداء:

استغرق العمل فى تأليف هذا البحث سنوات قليلة من العمر. لكنها كانت سنوات صعبة وعنيفة وجادة. وكان قدر كبير من الوقت الذى استحوذ عليه ملكا لأفراد أسرتى الكبيرة وحقا من حقوقهم منحونى إياه فى رضا وحب وسماحة ورحابة صدر.

فإلى والدتى ووالدى وإخوتى وأخوالى وأعمامى أهدى هذه الثمرة.

وائل غالى

إشارة

هذا الكتاب هو، فى أصله، رسالة قُدمت إلى جامعة باريس [١] بانتيون السوربون بفرنسا، لنيل شهادة الدكتوراه (الدكتوراه الجديدة بمادة ٩٢ من القانون الفرنسى). ونوقشت فى يوم السبت ٢٠ يناير ١٩٩٦ الساعة الثانية ونصف الساعة بقاعة يوحنا باتيست دوروزال بمبنى السوربون.

وكان قد أشرف على الرسالة البروفيسير برناردبورجوا أستاذ تاريخ الفلسفة بجامعة السوربون/باريس [١]. وهو الأستاذ المتخصص فى فلسفة المثالية الألمانية عموماً وفلسفة المثالية الهيجلية خصوصاً. وألف كتاباً عن «مثالية فيشته» باعتبارها المدخل المباشر إلى فلسفة هيجل.

وتمثل تخصصه فى هيجل فى الكتابة عن إحدى مراحل تطور هيجل وهى مرحلة فرانكفورت (باريس، فران، ١٩٧٠) وتمثل

تخصصه أيضا فى التركيز على مجال معرفى معين هو مجال الفكر السياسى (باريس، دار المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٦٩).

غير أن جوهر إضافته إلى المدرسة الهيجلية فى فرنسا والعالم تكمن فى أنه سَهَّل المهمة أمام القارىء لنصوص هيجل نفسها. لذا ترجم أحد نصوص هيجل الأول وهو أصعب نص فلسفى على الإطلاق ألا وهو «عن طرق المعالجة العلمية للحق الطبيعى» (باريس، فران، ١٩٧٢). ثم ترجم أحد نصوص هيجل الأخيرة والكبيرة وهو «دائرة المعارف الفلسفية» (باريس، فران، ١٩٧٠).

وفى ترجماته كما في كتاباته النظرية العامة يَحْرِص برنارد بورجوا دائما على أن يُبْرز الجانب الجوهرى فى فكر هيكل وهو جانب الذات. وبالتالى فسواء تحدث عن (الأمير الهيجلى) أو عن (المسيح الهيجلى) أو عن (الجدل والبنية فى فلسفة هيجل) راح يبين الفعل غير النهائي والحر الذى تقوم به الذات عَبرْ قرارها المطلق.

ترأس مناقشة الرسالة البروفيسير جاك دونت. وهو من مواليد ١٩٢٠. أسس عام ١٩٧٠ مركز البحوث والتوثيق حول هيجل وماركس فى إطار جامعة بواتييه وبالاشتراك مع المركز القومى للبحوث العلمية فى فرنسا. ويشغل، بالإضافة لذلك، منصب رئيس اللجنة الدولية للفلسفة. وله عدة مؤلفات من بينها «هيجل فيلسوف التاريخ الحى» (١٩٦٦) و«هيجل حياته وأعماله»

(١٩٦٧) و«هيجل السّرى» «بحوث حول المصادر الخفية لفكر هيجل» (١٩٦٨) و«هيجل فى عصره» (١٩٦٨) و«من هيجل إلى ماركس» (١٩٧٢) و«أيديولوجيا القطيعة» (١٩٧٨) و«هيجل والهيجلية» (١٩٨٢).

كما شاركت فى المناقشة البروفيسيرة هيلين بوليتيس الأستاذة فى جامعة السوربون/باريس [1] وصاحبة «الخطاب الفلسفى عند كيركجورد» و«اسبينوز وهيجل».

وكانت نتيجة المناقشة أن منح صاحب الرسالة شهادة دكتوراة فى الفلسفة بمرتبة الشرف الأولى، بالأغلبية. ويسرنى أن أشكر الأساتذة الذين ناقشوا هذه الرسالة، وبخاصة، لما أبدوه من الملاحظات النقدية التى أفدت منها كثيراً.

استهلال

«من ذا الذى قال إن شمس الروح الخالدة قد ماتت؟
ومن الذى تجرأ على القول بأن شمس الأمل قد تولت؟
إن هذا ليس إلا عدوا للشمس وقف تحت سقف وعصب كلتا عينيه ثم صاح: هاهى الشمس تموت»

مولانا جلال الدين الرومى

«ومن لم يقم بآداب أهل البداية كيف تستقيم له دعوى مقامات أهل النهاية؟»

الغزالى

«فما يكون النهاية لابد من أن يكون البداية أيضا، إذ هو نفى

لكل ماسبقه مما يناقضه من جهة، وتأسيس للأصول من جهة ثانية»

أدونيس

نحو إسكاتولوجية هيجلية فى الفلسفة

هناك فكرة بسيطة أظن أن القارىء سيسلم بها تسليما بديهيا. وهذه الفكرة هى أنه لم يكن كافيا أن ألحظ حضور محور «نهاية الفلسفة» فى أعمال ومؤلفات الفيلسوف الألمانى الكبير جيورج فيلهيلم فريدريش هيجل حتى أسوغ لنفسى قبليا البحث الذى يتخذ، كما قلت، «نهاية الفلسفة فى أعمال ومؤلفات هيجل» موضوعا له.

ومن المسلم به أن هيجل يميز بين أمرين مهمين، هما الفلسفة من ناحية، وجميع العلوم الأخرى من ناحية ثانية، ويقوم هذا التمييز على اعتبار أن العلوم غير الفلسفية تتمثل فيما أسماه هيجل- فى لغته الألمانية الأصيلة والفنية «الموضوعات» أى -GE GENSTANDE ويعبارة أخرى تتمثل العلوم فى معزل عن الفلسفة وتفهم موضوعها يتعارض بالضرورة مع الذات وبالتالى فهو يغاير الذات تمام المغايرة، وباختصار تجد العلوم المحتوى، أما الفلسفة وهذا جانب من تأثير فيشته فى هيجل- فتنتج محتواها من عدم. حين تتمثل العلوم محتواها تحايث الفلسفة (أو الفكر فى حقيقيته أو الفكر التصورى) نفسها فى إطار تحديداتها، ومن ثم تقيد الفلسفة الحقيقة تحديداتها بقيود الضرورة الداخلية لنشاط الفكر التصورى، وليس بقوانين الموضوع الخارجى، وهكذا لا تفترض الفلسفة- على عكس العلوم- سلفا وجود موضوعات قائمة ومسلم بها قبليا.

وهكذا يبدأ علم من العلوم بداية تضغط الذات المفكرة بسبب هيبة التوسط بين الذات والموضوع. وأما موضوع الفلسفة فهو

منهج نشاط مطلق تمارسه الذات على نفسها وتقف موقفا من نفسها بنفسها. إنها حرية الذات المفكرة المطلقة.

ويهدف تحليلي في عمومه الأعم - فحص مجموع الصلات التي تربط الفكر التصوري بموضوعه، وتبيين كيف أن الفكر لا يخرج من نفسه حين يفكر في موضوع من الموضوعات لأن في التفكير يضع الفكر نفسه ويعطي لنفسه موضوعه.

ويشير عنوان الدراسة «نهاية الفلسفة في أعمال هيجل» إلى كلام ما، ولايفلت هذا الكلام - ولو ادعى العلمية - من أن يحد نفسه وأن يفيد معنى خصائصه وشرعيته.

تثير الدراسة سؤال «نهاية الفلسفة في أعمال هيجل» وكأن شراح هيجل لم يقفوا عندها بالتحليل والعرض. أول تشريع لدراستي هو أن هيجل ادعى أمتلاك المعرفة، وبالتالي ادعى أنه توقف عن البحث عنها كما فعل الفلاسفة منذ أن ولدت الفلسفة، إلا أننا نجد أنفسنا مازلنا نبحث مع آخرين كثيرين. طبعا موضوع «نهاية الفلسفة في أعمال هيجل» هو خلاصة استخلصها الشراح وليست نظرية متبلورة تماما عند هيجل. هذه الخلاصة أو هذا الاستنتاج عرضي بالضرورة. وهذه العرضية ليست مصادفة، فأحد تعاليم هيجل الأساسية تقول إن الفلسفة بنت الزمن، والتاريخ نفسه ابن الزمن والفيزياء بنت الزمن، فالفيزياء الراهنة ليست فيزياء جاليليو، وفيزياء جاليليو لم تكن فيزياء أرسطو. هل يفيد ذلك معنى التقدم من فيزياء لأخرى؟ لاشك، لكن كل عصر يبني روحه بكل لحظاته وشتى أبعاده، بكل

الشروح وجميع البحوث فى تاريخ الفلسفة (الشروح الصحيحة والشروح الفاسدة على السواء) التى ورثها أو التى اكتسبها لتوه، يبنى كل عصر روحه بأدواته الخاصة فى البحث، بمميزاته وعيوبه، بمواهبه وفضوله وبكل مايميزه عن غيره من العصور.

كذلك يبنى كل عصر فكريا تمثله للماضى، لكن فيما يختص بأعمال هيجل ليس المقصود أننى أعود إلى فكر قد مات، فأحد الفروض المركزية فى الدراسة هو أن روح عصرنا لاتفلت إلا بعسر شديد أو شبه محال من هيجل. ودراسة أعمال هيجل لا تفيد معنى العودة إلى الماضى.

وإذا كنت قد درست هيجل فإن هذا العمل لايفيد معنى العودة إلى هيجل بوصفه مفكرا لم يعد له حاضر، وإذا كان ضروريا أن أستخدم كلمة العودة فإن هذا الاستخدام يفيد عندى معنى العودة إليه لبلورة فهم أفضل لمصير العالم الحديث، وبالمناسبة، يبدو فكره دائما مصدرا حيا للبحوث الفلسفية المعاصرة، فهناك مفكرون وفلاسفة معاصرون لا هم هيجليون ولا شراح أعمال هيجل يشهدون بالقيمة الراهنة لفكره (١).

إذن يبنى كل عصر، فكريا، تصوره الخاص حول أعمال هيجل، كيف؟ بواسطة الأودات التى عنده. ثم يميل جمع هذه الأدوات تدريجيا إلى إنتاج تقدم مافى العمل الفلسفى، تختلف التفسيرات وتتنوع، لكنها تكتسب من خلال هذا الاختلاف وهذا التنوع مزيدا من الدقة والضبط، ومن ثم فإن الكسب غير قابل لأن ننحيه جانبا، وتتبدل المناهج وتتغير محاور البحث.

ومن هنا فإذا كان تطور الفلسفة فى بعض جوانبه تكرارا أزليا للصراع نفسه بين الواقعية والمثالية، فهذا التطور فى الوقت نفسه، يفيد معنى مغايرا تماما لمعنى السرد الساذج لمجموع التبدلات السطحية لثابت لا يتحول فى جوهر. بَدْهىُ أن الفلسفة تكرر نفسها، لكن مع هيجل فتحت الفلسفة دورة بحثية عن توقف هذا التكرار.

بنى أباؤنا «هيجلهم» إمام عبدالفتاح إمام. حسن حنفى، محمد رجب، فؤاد زكريا، وغيرهم من الأباء - الذى لم يكن بالضبط «هيجل آبائهم - على العنانى، عبد الرحمن بدوى، مصطفى صفوان، أنور عبدالملك، وغيرهم من الأجداد - ورثت إذن هيجل آبائى، وعلى عكس فرنسا التى تميزت منذ فيكتور كوزان [٢] بالأحكام السلبية حول أعمال هيجل، عرف العالم العربى التيار الهيجلى «فى مرحلة متقدمة»[١]، كما حدث فى ألمانيا وإنجلترا وإيطاليا، لكننى ظللت أعرف أعمال هيجل لفترة طويلة من الزمان عبر خصومه، كما سبق أن عرف دارسو الفلسفة فكر السفسطائيين عبر محاورات خصمهم اللدود أفلاطون، وهكذا ظل هيجل لفترة طويلة من الوقت «مقموعا» كما يعبر فرويد. على كل حال نعيش كلنا مرحلة تاريخية جديدة، وليس هدفنا على الإطلاق أن ندخل فى تحليل تاريخى مفصل لمشكلة دخول الفكر المصرى والعربى الفلسفى عالم هيجل، وإن كنت أقر بأنها مشكلة حاسمة فى كثير من جوانبها.

كان موضوع نهاية الفلسفة فى أعمال هيجل، هو المحور

الرئيسى الذى دار حوله بحثى، فكلما تقدمت فى بحث موضوع نهاية الفلسفة زادت قناعتى بأن أعمال هيجل هى الممر الرئيسى لعبور المشكلة، وكثيرا ما نتخيل أننا تخلصنا من أعمال هيجل فى حين أننا غارقون فيها، وأحيانا دون أن ندرى أو نرى.

ومن ثم فهدف البحث النهائى هو نوع من المدخل إلى التفلسف الشخصى، ومشكلة المدخل فى الفلسفة هى محور الباب الثالث من الدراسة وسيبين كيف أن نهاية الفلسفة مرتبطة ارتباطا وثيقا ببدايتها.

وأراد البعض بطبيعة الحال أن يبرهنوا على صحة مقولة نهاية الفلسفة انطلاقا من إعادة تحليل أعمال مارتن هيدجر وفريدريش نيتشه وكارل ماركس. غير أن هيجل هو الأصل فى كثير من الأفكار الجديدة التى بلورها كل منهم، وبالتحديد فيما يختص بمقولة «نهاية الفلسفة».

هيجل ليس فيلسوفا من بين فلاسفة كثيرين أثروا فى تاريخ الفلسفة العام، وإنما هو فيلسوف عملاق فرض فكره فرضا بحيث أصبح من المحال على الفكر أن يستمر فى التفكير بالطريقة نفسها التى كان يفكر بها قبل أن يضع هيجل فكره. لم تكن الأنثروبولوجيا ممكنة قبل هيجل، ولم يكن علم اللسان ممكنا قبله أيضا، كان هيجل فيلسوف التحول الجذرى عن ضوابط المنطق الأرسطى، ولم يكن تجاوز منطق أرسطو أمرا هينا. إذن فما حاولت أن أبحث عنه هو تحليل نقطة انطلاق العملية المعاصرة الفكرية والدائرة حول نهاية الفلسفة.

ومن ثم فهناك افتراض آخر جوهرى فرض نفسه علىّ هو أن هيجل اقترح فى أعماله تجاوزا جدليا، ويزعم أنه قام به فى تاريخ الفلسفة، ويمكن أن أضف هذا العمل وأحدده بأنه مولد ضوابط فلسفية جديدة وإبقاء على ضوابط فلسفية قديمة، وبالتالى لم يكن التجاوز تجاوزا مطلقا، وبالتالى أيضا نتج السؤال المحورى فى بحثى: كيف أتصور - هيجليا - مجرى الفلسفة بوصفه تطورا جدليا دقيقا بلا نهاية أخيرة، وأتصور فى الوقت نفسه أن الفلسفة تنتهى إلى غاية هى فى جوهرها افتراض لوجود - ولو خيالى - لنهاية أخيرة؟

ويبين الالتباس على مستوى آخر هو أن هيجل يؤكد معايير ضابطة لعملية التفلسف ويؤكد أنه حقق المشروع الفلسفى الأزلى، وبالتالى فهدف بحثى هو أن أحلل التعيين الهيجلى لشروط الفلسفة الممكنة والواقعية والضرورية والتى تقود إلى تعيين دينامية الفلسفة غير المكتملة.

ويقوم تحليل المفهوم الهيجلى لضرورة الفلسفة على تعدد تجارب الحقيقة أمام أحادية الحقيقة الفلسفية. وهل هذا سؤال زائف؟ أليس هيجل مفكرا مسيحيا، عالما لاهوتيا ساوى بين الفلسفة وعلم اللاهوت؟ هل راجع هيجل الفلسفة مراجعة حقيقية إذن؟ ألم تكن الفلسفة على مدار تاريخها كله لاهوتا على نحو من الأنحاء أو دينا بمعنى من المعانى؟ أم أن هيجل شاك يتخفى وراء قناع الدين ليقدم لعصرنا عقلا شاكا أصبح ضروريا من تلك اللحظة إلى الآن، وهو العقل الأكثر مطابقة لطبيعة الإنسان

والأكثر قدرة على أن يعيد له الفلسفة؟ أم أن هيجل لا يراجع الفلسفة أبدا ويقدم تصورا جامدا غير جدلى للفلسفة جرجر به الأزمنة الحديثة إلى يقينيات المذهب العقلانى المطلق الأكيدة؟ إذن أعود من جديد إلى الحيرة: ماذا أختار وماذا أرفض؟

يبدو بديهيا أن إشكالية البحث - ثنائية غاية الفلسفة وموتها - مرتبطة بروح العصر. فالبعض يتحدث عن أزمة البحث الفلسفى مشيرا إلى موت الفلسفة دون العناية بمراجعة الغايات، ماهى حال العصر بالضبط؟

انهارت مجموعة من الأوهام الرئيسية التى نشأت فى القرن التاسع عشر ودفعت الفلاسفة إلى فقد الثقة فى قدرة الفكر على فهم الواقع.

أولا، العلم:

تحت تأثير فلاسفة العلوم الذين عرفوا كيف يستخلصون الدروس من أزمات العلوم نفسها من أمثال جاستون باشلار وكارل بوبر اضطر العلم إلى التخلى عن تقديم معرفة تجعل الكون معقولا وشفافا تماما للإنسان، ولم تكن نشأة العلوم الإنسانية بعيدة عن التأثير فى يقيننا فى عقلانية المعرفة العلمية المحض، ثم ظهرت عبارة نيتشه «موت الله» وكانت قد سبقتها نهاية الفن، والفن التشكيلى والشعر والأدب، وسبقتها أيضا فكرة ذبول الدولة فى المستقبل فى صورة (أخروية) علمانية تراكم نهاية الكتاب فى أشكال متعددة من مالارميه إلى بلونشو وماكلوهان،

أما الآن فالنهاية قد وصلت إلى الوقائع نفسها.

وبالفعل تم شطب الأمل فى مجتمع مثالى تتحقق فيه الانسانية الحرة والسعيدة. كان على الشيوعية أن تمحو الأساطير الأيديولوجية السائدة منذ زمن طويل، لكن تم الإعلان عن نهايتها، ومع الإعلان عن نهاية الشيوعية تم أيضا الإعلان عن نهاية الصراع الطبقى والتاريخ والمستقبل، وهى نهايات أتت لتدعم نهاية الأيديولوجيات السابقة، ونهاية الإنسان والماركسية وعلم النفس التحليلى والثقافة، كل ذلك فى إطار نهاية القرن العشرين والألفية الثانية.

وعلى كل حال هناك عديد من الألحان الجنائزية التى تُعزف على الوتر الأسود لمصطلح النهاية أكثر مما تركز على المعنى الآخر للمصطلح نفسه، وهو المعنى الذى ـ ربما استطاع أو كاد ـ يرافق الفلسفة إلى مثواها الأخير، فقد تم الإعلان أيضا عن فناء الأرض [٤]، ونهاية الغرب وحضارته [٥] التى خلقت الفلسفة.

وقد كان شيوع النزعة الكلبية ـ شيوعا شبه كامل فى الربع الأخير من القرن العشرين بمثابة التلخيص الفلسفى النهائى لآخر سنوات الألفية الثانية من تاريخ تطور الإنسانية، فقد أوجزت هذه النزعة مجموع ظواهريات النهاية الفلسفية فى فكر لايقول إلا بالخاص، تقول «الكلبية» فى وجهها العام، إنه إذا كان الكلام عن شىء فإنه ذو قول خاص به، وإذا كان القول عن الشىء حقا فلا محل للتناقض، وأما أن يكون الكلام عن شىء آخر فلا محل هنا أيضاً للتناقص والمقصود من وراء فلسفة

الخاص إلغاء التناقص، أى استعادة منطق أرسطو القديم.

وعلى هذا فلا كُلّيّة هناك، سواء أكانت النظرية أو الكون أو الممارسة أو الذات أو الجسد أو الروح أو الدلالة أو الوجود أو العدم أو غيرهامن الكُلّيات المعروفة، التى لاتعبر عن ماهيات الأشياء بل عن آراء ذاتية أو عن تسجيل براجماتى للأمر الواقع دون سبر أغوار هذا الواقع..

الأساس إذن هو خلط النقيض فى النقيض دون تكوين وحدة أرقى. فتولت السطة مقاليد الحكم المعرفى. أى أن السياسة حلت محل المعرفة. إننا نعيش عصر يتجسس فيه الأيديولوجيون على بعضهم بعضاً، وفى عصر تحديث الخدعة. يتفلسف الفيلسوف فى عالم يزخر بالفراغات ويشك شكاً كاملا فى قدرة الحداثة على أن تعيش ضمن تاريخ «شامل» له معنى. يعود عصرنا عوداً أبدياً- رغماً عن الزمن- ويختزل الوجود كله إلى صورة معادة مكرورة، كما يحذر من المشاريع الكبرى.

إذن يشطب العصر اسم هيجل من تاريخ الفكر. واختيارى لهيجل اختيار معاكس للعصر. غير أن هيجل بدا لى الأكثر قدرة على وضع الجنازة الفلسفية فى وضعها الصحيح، أى فى علاقتها الجوهرية بإعادة تعيين غايات الفلسفة . كان هدفى إذن ليس التدليل من جديد على ارتباط هيجل بالفكر الحديث (٦)، وإنما محاولة دراسة مشكلات التجاوز الهيجلى للفلسفة. ويغطى مشروع البحث مجموع المشكلات الخاصة بالتجاوز الذى أحدثه هيجل فى بنية الفلسفة وحركاتها على السواء. ومن هنا لن يجد

القارىء دراسة لتعريف هيجل للفلسفة، وإنما سيجد تعييناً لجموع صيغ نهاية الفلسفة: غايتها، مداها، آخرها، عاقبتها.. ليس موضوع البحث دراسة «حد» الفلسفة يُفيدُ معنى تمييز الفلسفة من غيرها من نشاطات الروح المطلق كالفن والدين. أما غايتها على سبيل المثال فهو موضوع الباب الأول فى الدراسة . وآخرها اىّ آخر الفلسفة هو موضوع الباب الثانى، وأولها اى اول الفلسفة هو موضوع الباب الثالث والأخير.

ولندقق إذن أن الببليوجرافيا الهيجلية حول مشكلات نهاية الفلسفة ضئيلة للغاية ومن هنا كان هذا البحث ، وهو بحث يختلف عن البحث فى مشكلات نقد النيتافيزيقا ، كما يفهمه الدارسون منذ نقد كانط للميتافيزيقا التقليدية .

حقاً ظل الدارسون والباحثون يحيلون هيجل إلى كانط ويحيلون مشكلات نهاية الفلسفة إلى مشكلات نهاية الميتافذزيقا (٧).. وهكذا تكون فلسفة عمانوئيل كانط قد سبقت ليس فقط هيجل ، وإنما كذلك نيتشه وهيدجر وماركس، لأنها نفت الميتافيزيقا القديمة وأطلقت عليها صفة «الفلسفة الجامدة» و«الوهم المتعالى»، لكن مفهوم الميتافيزيقا ليس متماهياً مع مفهوم الفلسفة وإن كان مفهوم الميتافيزيقا يجاور مفهوم الفلسفة. وكتب هيجل يقول إن الرابطة وثيقة بين سقوط (sturz) الميتافيزيقا السابقة وبين الممر الرئيسى (HauptUberGang) القائد إلى الفلسفة الحديثة (٨) . وهكذا يشدد هيجل على أن المقصود هو «الممر» (Ubergang) وليس المساواة بين الميتافيزيقا القديمة

والفلسفة الحديثة. وإن جاز لى أن أستخدم استعارة مجازية غير أكاديمية استطعت أن أقول إن الميتافيزيقا القديمة تلاقى الفلسفة الحديثة فى «مفترق الطرق» أو على جسر، وفى الحالين تأتى كل منها من طريق مختلف. تقف الميتافيزيقا القديمة والفلسفة الحديثة على ضفتين بعيدتين الواحدة عن الأخرى. وهل هناك تشابه بين نهاية الميتافيزيقا ونهاية الفلسفة؟ وما هى شروط هذه المشابهة بل ما هى شروط تحويل نهاية الفلسفة إلى نهاية الميتافيزيقا. وعلى أقل تقدير كيف تكون نهاية الفلسفة علامة دالة على نهاية الميتافيزيقا؟

أولا: تعنى الميتافيزيقا ، حسب تعريف **باومجارتن ألكسندر جوتليب** (١٧١٤- ١٧٦٢) فى كتابه ميتافيزيقا ط٤، ١٧٥٧، إنها العلم الذى يدرس الأسس الأولى أو المبادىء الأولى التى تقوم عليها المعرفةالإنسانية، وهذه الأسس هى أسس أنطولوجية (مفهوم الوجود) وكوسمولوجية (مفهوم الكون) ونفسية ولاهوتية (اللاهوت الطبيعى).

ثانيا: من المعروف أن تعبير «ميتافوزيس» يدل على مجموع مؤلفات أرسطو التى تتلو عملياً المؤلفات الخاصة بالفيزياء ، ومن هنا كانت الكلمة لا تشير إلا لقيمة التصنيف. لكنها ستتحول فيما بعد إلى عبارة تدل على الطابع الفلسفى الذى ينطبع به محتوى هذه المؤلفات. ومن هنا أيضاً كان الخلط بين الفلسفة والميتافيزيقا. من هنا أخيراً كان الخلط بين نهاية الفلسفة ونهاية الميتافيزيقا. وعلى كل حال كانت الكلمة فى البدء تشير إلى

«موضوع» يتناوله أرسطو بالنقد والتحليل فى علاقته بمجموع أعمال أرسطو. وبعد ذلك، أى بعد أرسطو، استمر الخلط بين الفلسفة وبين الميتافيزيقا ، وأشارت كلمة فلسفة لا إلى الميتافيزيقا ، وإنما إلى علم المنطق والأخلاق والفيزياء غير أن الرواقيين الذين صنفوا على هذا النحو الثلاثى (المنطق والأخلاق والفيزياء) مجموع العلوم «الفلسفية» يستندون فى واقع الأمر إلى التمييز الذى كان قد أقامه أرسطو فى «الطوبيقا» (١٠٥،١٤،١ ب ،١٩). ويضاف إلى كل ذلك أن أرسطو استخدم لفظاً مغايراً للميتافيزيقا والفلسفة معاً ألا وهو لفظ «الفلسفة الأولى» والذى كان يقصد به الفلسفة فى معناها الحصرى : «بروتى فيلوصوفيا».

ومن هنا نبع السؤال: هل الفلسفة ميتافيزيقا أم هى فلسفة أولى؟ تقوم الفلسفة الأولى على دراسة الموجود بوصفه موجوداً ، كما تقوم على دراسة المنطق الأكثر ارتفاعاً أو علواً عن ماهو موجود. ويتحدد فى ضوء هذه المنطقة العليا الموجود فى كليته، ومن ثم فالميتافزيقا مصطلح يشير إلى المعرفة الأساسية بالموجود بوصفه موجوداً فى كليته.

ومن هنا نبع سؤال آخر: ما هى ماهية معرفة وجود الموجود؟ بأى معنى تنمو هذه المعرفة وتصير معرفة الموجود فى كليته؟ ولماذا معرفة الموجود فى كليته تقود إلى معرفة الوجود؟

وفى ضوء سيادة الديانة المسيحية على رؤية العالم فى صورته العامة، نشأت الميتافيزيقا المتخصصة. وتدرس هذه الميتافيزيقا

المتخصصة علم النفس وعلم الكون وعلم الله. واما الميتافيزيقا العامة فهي أنطولوجيا تدرس الموجود على وجه العموم أوالموجود المشترك، وتقوم الميتافيزيقا المتخصصة والعامة على نموذج البرهان المطلق أى أنهما يقومان على المعرفة الرياضية.

وفى السؤال الذى أثارته أكاديمية برلين فى العام ١٧٩١ ليتنافس فى الجواب عليه الدارسون والباحثون والعلماء والفلاسفة بالمعنى التالى: ما هو التقدم الفعلى الذى أحرزته الميتافيزيقا فى ألمانيا منذ عصر ليبنتيز وفولف؟ وكان رويك قد نشره عام ١٨٠٤. أطلق عمانوئيل كانط على الميتافيزيقا المتخصصة صفة «الميتافيزيقا الأولى»، وهى الميتافيزيقا التى تبلغ المبلغ النهائى للميتافيزيقا: «METAPHISIKIM ENDEWECK». ويسجل عمانوئيل كانط فى كتابه التأسيسىّ «نقد العقل المحض» أن الميتافيزقا، بوصفها معرفة نظرية يصوغها العقل صياغة معزولة عزلة تامة تقفز تماما فوق تعاليم الخبرة، لم تكن سوى بحث، سمته الأساسية «التردد» امام المحسوس.

قوبلت الميتافيزيقا بنقد جَذْرى من ناحيتين، أما الناحية الأولى فقد كانت الفلسفية التجريبية، ومازالت تنفى ما يفوق المحسوس حينا، وتنفى أية معرفة يصوغها ما فوق المحسوس عن نفسه.

وأما الناحية الثانية فكانت أن كانط قد امتحن قيمة مفاهيم وتصورات ملكة الفهم.

أولا: قال عمانوئيل كانط بأن التناقص الموضوع فى العقل بحكم محددات ملكة الفهم هو تناقض جوهرى وضرورى.

ثانيا: بَيَّنَ كانط أن الذات بوصفها إدراكاً محضاً لم تعد نفسياً أو شيئاً يحمل محمولات ميتافيزيقية وإنما الذات هى الوعى بالذات وبحريتها.

ولكن هناك مجموعة من الحدود التى تحد عمل كانط. ومن ثم فهناك مجموعة من الحدود التى تحد حصر البحث فى نهاية الميتافيزيقا بدل البحث فى نهاية الفلسفة.

يتميز فكر كانط بأنه فكر أحادى الجانب، فهو لا ينظر إلى محددات ملكة الفهم فى ذاتها ولذاتها وبالتالى، فهو يرى نهائيتها لا فى طبيعة محتواها وإنما فى التعارض القائم فى الوعى بالذات المفكرة فى هذا التعارض uberfliegend . وتتفق فلسفة عمانوئيل كانط والتجريبية على أن العقل عاجز عن معرفة الأشياء فوق الحسية والعقلية والإلهية، ومن ثم فهما سجينا النهائى واللاحقيقى، أى أنهما يصوغان معرفة ذاتية محض مشروطة بتخارج الشىء فى ذاته ولكىّ تقف الفلسفة من نفسها موقفاً علمياً نهائياً عليها أن تتخلى عن الأمور التالية:

أولا: الصلاحية المثبتة التى تتصف بها محددات الفهم المحدودة والمتعارضة على وجه العموم

د – ٢:

ثانيا: افتراض الركيزة المعطاة سلفًا والجاهزة سلفًا والتى كنا نقيش بها محددات الفكرة.

ثالثا: المعرفة بوصفها علاقة بسيطة يقيمها الفيلسوف بين المحمولات الجاهزة والثابتة.

رابعا: التعارض الثابت بين الموضوع والمحمول. ومن ثم ليس موضوعى أن أبحث فى الأنطولوجيا أو علم النفس العقلى أو علم الكون العقلى أو اللاهوت العقلى، فهى العلوم التى أسست الميتافيزيقيا التقليدية، ومن ثم أيضًا لا يدور تحليلى حول مصطلح مارتن هيدجر «التغلب» (Uberwindung) الذى اجتاز (Schwheriten) به الميتافيزيقا التقليدية دون أن يتجاوز (Aufhe-ben) أفق الفلسفة نفسة [٩]. كذلك لا يدور تحليلى حول تنظيرات هيجل الشاب التى مهدت الطريق أمام نقد لودفيج فويرباخ وكارل ماركس للميتافيزيقيا التقليدية، فقد قام نقدهما على الأنثروبولوجيا [١٠] وقالا إن على الميتافيزيقيا أن تزول لكى تترك مكانها خاليًا لحياة الإنسان. إنة محور نقد اغتراب الانسان فى الإله- الموضوع، الإله المتعالى أو المفارق لعقل الإنسان.

بالطبع تستعيد مشكلتنا فى وجهها الأعم بعضًا من مقاربات عمانوئيل كائط لشرعية الفلسفة. ومن البديهى أيضًا أن يعترض المعترض و يقول إن فلسفة عمانوئيل كائط تشدد باستمرار على أن العمل النقدي «كنز» محفوظ للأجيال التالية و فحواة التحقيق النهائى لغاية الفلسفة، بإشباع الرغبة العقلية إشباعًا كاملا بعد عذاب دام القرون [١١]. وكان عمانوئيل كائط قد استخدم مصطلح «موت الفلسفة» مرتين فى مقال قصير من عشرين صفحة يحمل عنوان (حول نغمة استجمام تجرى حديثا فى الفلسفة) (١٧٩٦).

وكان يَقْصِد فى المرة الأولى أن الفلسفة تموت حين تستحيل «رسالة فوق طبيعية» (UBERNATURLICHE MITTEILUNG)

أو«أضائفة تصوفية» (LEUCHTUNG MYSTISCHEER).[١٢] وقبل آخر المقال سالف الذكر يحذر عمانوئيل كائط من خطر «الرؤية المهووسة» (Schwarmerische Vision) التى لو سيطرت على الفلسفة لقضت عليها [١٣].

ومن ثم فاللحظة الكانطية انما كانت لحظة دالة. إنها اللحظة الأولى فى التاريخ الحديث لفكرة موت الفلسفة . وأقول إنها اللحظة الأولى فى التاريخ الحديث لأن الفكرة نفسها كانت واردة قبل ألفى سنة [١٤]. والدليل على أن فكرة موت الفلسفة ملاصقة لفكرة الفلسفة نفسها، إنها ليست فقط مذكورة فى الكتب الفلسفية منذ نشأة الفلسفة وإنما كذلك لأن الفلسفة ظلت بعد هيجل تبحث عن ينهيها. قال ماركس وأنجلز منذ **الأيديولوجيا الألمانية** دون مواربة ، إن نمط التفكير الجديد الذى أقام التاريخ على أسس علمية يقضى على الفلسفة، فبعد أن تستعرض الفلسفة الواقع الفعلى تكف عن أن تعيش حياة مستقلة عن الواقع [١٥]. كذلك يضع فريدريش نيتشه فى فم الفيلسوف الأخير فى كتابة **كتاب الفيلسوف** كلاما يكلم فيه الفيلسوف الأخير نفسة فى وحدة مطلقة، «الفيلسوف الأخير» هكذا أسمى نفسى لأننى الرجل الأخير لا أحد يكلمنى سواى وصوتى يأتينى وكأنة صوت يُحتضر [١١]. ونموذجا ماركس ونتيشة للتمثيل لا للحصر.

ولاشك فى أن هناك من يستطيع أن يعترض ويقول إن أهداف بحثى عن نهاية الفلسفة فى أعمال هيجل على هذا النحو ليست أهدافا متواضعة، وقد صاغ البروفسير جان فرنسوا كيرفيجون

والبروفيسرة هيلين بوليتيس هذا الاعتراض فى أثناء مناقشة الرسالة. لم يبلغ هيجل بالفلسفة في الحال والمنزل غاية ليس وراءها مطلع لناظر، ولا يبلغ الفيلسوف الغاية لأن هيجل لم يكن في مقدوره أن يستنفد طاقة جميع محددات «نهاية الفلسفة». وهذه القطيعة المتكررة مع الفلسفة السابقة عميقة غاية في العمق، ولها دور أساسى وجوهرى بحيث إنها غير قابلة لأن يخلصها فيلسوف حتى ولو كان من عيار هيجل. ومن جانب آخر سوف يتفق كل منا على أن الرغبة في التفكير هيجلياً اقوى من الرغبة في التفكير في التفكير. وبعبارة أخرى تبدو الرغبة في التفكير الفلسفى حسب مقاييس التفكير النظرى الهيجلى- في سياقٍ بحث عن هيجل- أقوى من التساؤل الشكلى أوالصورى حول «نهاية الفلسفة». تظل الدراسة حول نهاية الفلسفة حتى ولو كان عميقا يبعدنا عن محتوى الفلسفة الهيجلية. مهمة «التمهيد» الذى يلي هذة المقدمة العامة. هى أن يبين- في سياق الحديث عن المنهج- كيف أن شكل التفكير وثيق اصلة بحتواه. لأن موضوع الدراسة هو البحث فى التحول المستمر من الغاية الفلسفية إلى محتوى موت الفلسفية.

المشكلة ومنهج حلها :

أود أن أتطرق لمشكلة المنهج الذى اتبعته فى حل لغز الدراسة ومن المعروف سلفًا أن إدراك الفكر الحقيقي لفيلسوف ما أصبح أمراً عسيراً، وهذا الواقع أصبح أمراً مسلماً به على وجهّ العموم

وحين يكون الحديث عن أعمال هيجل في نهاية هذا القرن على وجه الخصوص.

لأن أعمال هيجل جزء لا يتجزأ من مجموع من أعمال الفلاسفة المحدثين التي تم تفسيرها فى شتي الاتجاهات المتعارضة، بل من المعروف خير المعرفة أن أعمال هيجل أصبحت حتى قبل رحيل هيجل نفسه عام ١٨٣١، أعمالا تميل نحو اليمين حينا، وإلى اليسار حينا ثانيا، وإلى اللاهوت حينا ثالثا، وإلى النزعة اتاريخية المتقدمة حينا رابعا، وأصبح أيضا من المتفق عليه بين دارسي هيجل علي مستوى العالم أن هذه التناقصات التفسيرية هى تناقضات فلسفة هيجل نفسه الجوهرية والمظهرية، وأما من الناحية المظهرية، فإن معجم هيجل الاصطلاحى لا يحوى إلا جزءاً قليلا من المقولات الفنية التى تجد نظيراً لها فى المعجم النقدى الفلسفى للغات الأخرى، و يبد و معجمة ليس فقط غير قابل لأن يترجم وإنما يبدو أيضًا اعتباطياً ومبالغاً.

غير أن البحوث الهيجلية العالمية الراهنة تبرهن على أن دراسى هيجل أصبحوا قادرين على تفسير وشرح نصوص هيجل كلمة كلمة وصفحة صفحة.

ومن ثم فالدراسة المباشرة لأعمال الفيلسوف أصبحت ممكنة، وإن ظل هناك فى نصوص هيجل ما يدعو ويثير الشرح والتفسير، فغموض هيجل لم يزل تمام الزوال، وعلى أى حال فالبحث العالمى فى ميدان فكر هيجل قدم عديداً من الدراسات والشروح التى تتبع التبلور الصبور لفكر هيجل ومقولاته، ومن

ناحية ثانية تضيء هذه الدراسات الكثيرة وتسبر أغوار حرفية النصوص الهيلجية، وفي اللغة الألمانية معجم المقولات الهيلجية الذي أنجزه هـ. جلوكنر ونشره تحت عنوان هيجل ليكسيكون (١٧).

ورغماً عن شتى الدراسات والشروح والتفاسير والتأويلات في كثير من اللغات العالمية يبقى هناك غموض جوهري في فكر هيجل. لماذا؟ هل ينبع هذا الغموض من اختلاف وارد وطبيعي في وجهات النظر وفي المعاني المتباينة التي تحملها المفردات نفسها؟ أم نستبدل بمعانينا المعنى الهيجلي ونضع وراء المفردات التي يستخدمها هيجل دلالات لم يقبلها هيجل؟ وقد يصير السؤال المصا غ صياغة سيئة سؤالا أفضل. غير أنها مشكلات «نهاية الفلسفة» في المجموع ومن خلال أعمال هيجل هي التي نعيد تشكيلها ونعيد دراستها، وبكلمة واحدة إن ما أعيد التفكير فيه هو نهاية الفلسفة هيجلياً. ومن المؤكد أنني لا أستطيع أن أعيد التفكير هيجليًا في مشكلة «نهاية الفلسفة» إلا إذا فكرت فيها بأدوات التحليل الهيجلي وبمقاييس الفكر الهيجلي. وبالتالي فإنني لم أستطع أن أثير مشكلة الهيجلية للفلسفة إلابصياغة المشكلة بأسلوب التفكير النظرى الهيجلي، أى أنني فكرت في المشكلة بالربط بين اللحظتين، لحظة الغاية ولحظة الموت، ربطاً جوهره إعادة تأسيس الفلسفة. ولا تدل الوحدة الهيجلية النظرية بين غاية الفلسفة وموتها على أنني أسعى لخلق معرفة نظرية بالغاية غير المتحققة التي تريد أن تبلغها الفلسفة في إطار

تعارضها مع القيمة الملموسة لتحققها وموتها، وإنما المقصود هو إنتاج العملية الشاملة، أى العملية الشكلية والمادية التى تجرى عليها الفلسفة ضمن التماثل العضوى بين غاية الفلسفة الذاتية وحقيقتها الموضوعية.

ومن ثم فمن الواضح أنه إذا كنا لا نرى الطبيعة الموجبة (التحقيق) للنفى الهيجلى فى المعرفة المطلقة وإذا كنا أيضاً لا نرى الطبيعة السالبة للتعيين الفلسفى وتحققها فإننا لا نستطيع أن ننتج معرفة هيجلية بمقول «نهاية الفلسفة».

هكذا كان منهجى: التركيز على أعمال مفكر واحد نظر فى الفلسفة، واخترته ليس فقط لأنه لا يتجزأ من عصرنا ، بالسلب أو بالأيجاب، وإنما أيضا لأن المراجع متوفرة لإعادة بناء فكره. ولأن قضاياه بالمعنى المنطقى

«SATZE» ودلالة فكره تؤهله ليكون مدار التفكير فى مشكلة «نهاية الفلسفة».

غير أن هيجل لم يترك فى كتاباته صفحات مخصصة بكاملها أو بصراحة لمشكلات «نهاية الفلسفة». لم يترك مايمكن أن نطلق عليه اسم «نظرية» أو «عقيدة» أو حتى «فلسفة» جاهزة حول «نهاية الفلسفة».

أما فريدريش هينريش يعقوبى (١٧٤٣ـ ١٨١٩) فقد أثار السؤال حول جزئية غاية الفلسفة. وذلك فى آخر حياته [١٨]. وتطرق يوهان جوتليب فيشته (١٧٦٧٢ـ ١٨١٤) إلى الموضوع نفسه فى آخر أيامة وفى سياق كتاب يبسط فيه فكره وبدافع

فيه عن نفسه (١٩). لكن السؤال لا يثيره فقط الفيلسوف الكهل. وإنما يثيرة أيضاً الفيلسوف الشاب . فقد أثاره فريدريش فيلهيلم شلنج (١٧٧٥- ١٨٥٤) فى أولى كتاباته (٢٠)، وحيث رَكز على مفهوم « إمكان » الفلسفة، كما اقترب من المشكلة نفسها هولدرين زميل شلنج وهيجل فى معهد توبنجين، فقد أثار هولدرين مشكلة وحدة الفسلفة وضياعها (٢١).

وقد كانت مشكلة ثانوية لأن روح العصر لم يكن روح تفكيك وإنما روح توحيد «تمثل فى السياسة فى الثورة الفرنسية الداعية إلى المساواة بين جميع الناس فى كل أرجاء الدنيا، وفى النزعة القيصرية التى جسدها نابليون فحاول أن يضم أوروبا تحت لواء واحد ومن بعدها العالم بأسره، وتمثلت النزعة إلى التوحيد الكلى فى الفن والشعر والعلم والفلسفة: فى الفلسفة برد المعرفة كلها إلى مبدأ واحد على أساسه يبنى بناء الفلسفة، وهو ما فعله فيشته فى مذهب العلم حيث رد العلم كله إلى مبدأ واحد هو الأنا المطلقة. وفى الشعر يجعل الشعر ذا نزعة كلية، لأن الشعر هو تفسير الطبيعة الكلية والتاريخ الإنسانى الكلى. (٢٢) وفى الدين اتجه بعضهم إلى الكنيسة الكاثوليكية (= الجامعة) لأنها هى الكنيسة الجامعة التى تمثل النزعة الجامعة الشاملة الكلية» (٢٣).

ويقوم تفسير ت. ليت فى آخر تطورات العملية النظرية الهيجلية لأنه يرى فى آخر العملية التعيين الأخير والمطلق والحقيقى لعملية التفكير النظرى الهيجلى (٢٤). لكن بعد أن نقيم الدليل على أن الفلسفة الهيجلية ليس عندها سلطة أو منفعة

مباشرة فإنه يصبح من السهل أن نكتب أن التصور الهيجلي للفلسفة يدل على أن الفلسفة هي علم مجموع الوساطات الفلسفة عند هيجل هي فكر «الوساطة» (VERMITTLUNG) الذى لا يفاجئ أحداً ولا يظهر تلقائيا على مسرح التفكير.

وإذا كانت الفلسفة فى معناها التقليدى قد ماتت من حيث المبدأ منذ تشكل المعرفة المطلقة الهيجلية فإن آخرهالا يدل فقط على الرحيل الساذج كما يتخيل أتباع الفلسفة الوضعية ، وإنما يعنى وصول الفلسفة التقليدية إلى آخرها أنها بلغت غايتها التقليدية .

وهكذا يحلل الباب الأول من البحث كيف ينظر هيجل إلى غاية الفلسفة وكيف يراها محايثة للفلسفة .

وأما الباب الثانى فأخصصه للبحث فى مشكلة ضنيغة وجود الفلسفة وكيف يترابط تخارج الفلسفة وتداخلها ،تصورها وموضوعها ، افتراضها وتيقنها من نفسها.

وأما الباب الثالث فيناقش مشكلة وحدة غاية الفلسفة وموتها وكيف أن الجواب عن سؤال تأسيس الفلسفة هو الذى يجيب عن مشكلة وحدة غاية الفلسفة وموتها . وتنبع ضرورة الباب الثالث والأخير من أن غائية الفلسفة فى الباب الأول لا تعطيها سوى الضرورة الشكلية وتجعلها معرفة عرضيةبلا أساس ، وأما المقصود من تأسيس الفلسفة فى الباب الثالث فهو تعيين ضرورة الفلسفة الفعلية ، ضرورتها المحددة ، الواقعية أو تحققها المطلق .

ومن ثم يناقش الباب الأول غائية الفلسفة، ويناقش الباب الثانى التفاؤل المعرفى والسياسى الهيجلى، وأما الباب الثالث فيناقش مشكلة ضرورة الفلسفة المطلقة، وهى اللحظات الثلاث المكونة «للإيسكاتولوجية» الهيجلية فى الفلسفة.

ومن هذا البناء ينبع منهجى فى التحليل وخلاصته الربط بين الدراسة الداخلية للنص والدراسة الخارجية، وقد طلب البروفسير برنارد بورجورا فى أثناء المناقشة أن أختار بين هاتين الدراستين.

والحقيقة أنه بدا لكل باحث وطالب فى مختلف حقول العلوم الإنسانية والطبيعية على السواء أن منطق التحليل البنيوى هو المنطق الأوحد الذى على الباحث أن يستند إليه فى فهمه لموضوع البحث، وإدراكه للواقع ومجمل أبعاد الحياة الإنسانية، وبدت البنيوية منذ عقد الستينات من هذا القرن وكأنها المنهج الذى لا يقبل النقد، بل وكأنها منطق الواقع نفسه، وأصبح من البديهى وصف الأنثروبولوجيا بأنها بنيوية، وأصبحت عبارة «علم اللسانيات البنيوى» تحصيل حاصل، كما أصبح من الصعب على العقل أن يناقض أو أن ينقد هذه السيادة البنيوية. وفى الوقت نفسه نظر البروفيسير برنار بورجوا إلى فلسفة هيجل الحركية والتحولية بالثبات البنيوى، وهى مفارقة بطبيعة الحال حجبت مقاربات ديناميكية جاءت من آفاق فكرية وعلمية جديدة وعديدة ، ومما لا شك فيه هو أن منطق التحليل الديناميكى كان يعيش في الستينات مرحلة يغلب عليها طابع الأزمة، بل كان يعيش مرحلة

نقد من قبل فلاسفة من أمثال جيل دولوز وجاك ديريدا وميشيل فوكو وغيرهم . ورأى بعض الدارسين لفكر هيجل ومن بينهم برنار بورجوا أن طريق الخلاص في تحليل فكر هيجل هو أبراز العنصر البنيوى الذى تتضمنه أعماله. واعتبروا أن التوفيق بين البنيوية الوليدة والجدل الهيجلي الأسلوب الوحيد لتجاوز البنيوية وتجديد الجدل.

والسؤال المنهجي الذى يطرح نفسه هو التالي: هل نشأت البنيوية للبرهان على الجدل؟ هل هيمنت البنيوية لأنها وظفت مفاهيمهما للبرهان على الجدل؟ أم جاءت البنيوية والجدل ليتناقضان تناقضا جوهرياً؟ وإذا كانت البنيوية لتناقض الجدل حقا فما طبيعة هذا التناقض؟ أهو تناقض في اختيار موضوع البحث؟

أجبت البروفيسير برنار بورجوا أن لا تناقض بين البنيوية والجدل وأن لكل منهما مجال للصلاحية لحظة التحليل النظرى نفسه، مما يعنى أن هناك حالات أخرى لاتستدعي سوى البنيوية، وليس هناك بالضرورة تكامل بين البنيوية والجدل وإنما الأمر يتوقف على طبيعة كل لحظة من لحظات التفكير. فالرسالة تبدأ مثلا على حق حين تبدأ بتحليل النهاية الغائية على اعتبار أنها تمثل أبسط علاقة نهائية، إلاً إنه لا توجد العلاقات بين علماء الدين والفلاسفة التى هى علاقات أكثر تحديداً، وبالمقابل فمن الصحيح أن تقول إن المنهج العلمي عند هيجل لم يتجاوز مرحلة الغاية أو أنه لا يحقق غاية الفلسفة، ومحتوى هذا الباب الأول لا

يتعرض للأساس التاريخى. وأما فى الباب الثانى فمن بين تجليات الفلسفة تحققها فى التاريخ والسياسة، مما حتم علىّ الربط بين الفلسفة والتاريخ.

ومن ثم اقتضى السؤال المحورى للبحث الربط بين الدراسة الداخلية للنصوص الهيجلية والدراسة الخارجية فكيف أدرس مشكلة التحقق الهيجلى للفلسفة وأفترض سلفا أن هيجل عقل نقى؟ يرتبط منهجى إذن ليس بخيار مسبق وإنما بطبيعة موضوع البحث.

يلتفت الكثير منا للتحليل الخارجى حين يكون موضوع البحث الخطاب أو الكتابات السياسية. ونادرا ما نستعين بالتحليل الخارجى حين نقترب من الخطاب أو الكتاب الفلسفى، وهو الخيار المنهجى الذى يفترض سلفا أن الفلسفة منتج فكرى لا يخضع إلا لنفسه وأنه من المحال تماما أن نضع نظرية فلسفية ضمن سلسلة من تتابع العلة والمعلول، وبالتالى لا نطلب منها ما الذى تفسره وإنما نطلب إليها أن تقدم لنا أسبابها التى تراها متسببة فى إنتاج موضوع البحث. وغالبا ما نتساءل ما إذا كانت صحيحة أم فاسدة. ومن ثم يصبح التاريخ الإمبيريقى لجيورج فيلهيلم فريدريش هيجل بلا جدوى حقيقية فى دراسة مقولاته ونصوصه، ومن ثم أيضاً تصبح إعادة بناء مصير عصره بلا فائدة جوهرية فى دراسة مبادىء فلسفته، وفى أفضل الظروف ينظر إلى ربط المفكر بعصره نظرة تجعل الربط عملا مهماً لكن بلا تأثير فى مجرى التحليل وفى إدراك عمق البلورة الهيجلية،

وأمـا الجـوهرى فـهـو مـوضـوع فى النصوص وفـى النصـوص فحسب، الخطاب هو اللحظة الحاسمة فى التحليل.

إلاَّ أننى أرى أن المنهج الخارجى لا يناقض محاولة الفهم من الداخل. كل فلسفة تفكر فيما هو قائم، وبالتالى فمن غير الكافى أن أدرسَ نظر هيجل إلى تحقق الفلسفة بغض النظر عن روح عصر هيجل الذى تقوم فيه وعليه الفلسفة نفسها، كما أنه من غير المعقول أن أدرس روح العصر بصرف النظر عن خصوصية الخطاب الهيجلى [٢٥]. ويبقى أن التاريخ السياسى لا يحدد الفلسفة لأن فرعا من فروع شجرة ليس السبب فى نشأة الشجرة.

ومن جانب آخر لا أدعى أننى فهمت هيجل أحسن من غيرى، فقط حاولت أن أحلل وأن أفهم ما قاله فى خطابه وعصر خطابه، وأخذت فى عين الاعتبار مستواه الخاص، أى بنية محتواه وحركته، ولاشك أننى كافحت ضد النزعة الذاتية التى كثيراً ما خاصمها هيجل فى كل ماكتب، لأن النزعة الذاتية تطلق الذات وتجردها من المسار الشمولى لتحولها، غير أن تحليل فلسفة من الفلسفات هو فى معنى من المعانى رسم لوحة من ذات المحلل، أو قل جـزء من ذات الدارس، ومن هذا المنطق يبـدو أكـيـدا أن دراستى ليست غير عابئة، وأنها ليست حيادية ولا حتى بريئة، وبالتالى فاقترابى أحادى الجانب حتى وإن أسست– من حيث المبدأ– على الوحدة الملموسة للشمول المرتب. لأن اقترابى يعكس خيارا وزاوية اقتراب.

وقـام خيـارى على أن كل كتـاب من مؤلفات هيـجل لا يمثل سوى لحظة من لحظات تطور فكره ،وصحيح أن موضوع «نهاية الفلسفة» يفرض اعتماد مؤلفاته التى كتبها فى مرحلة متقدمة من عـمره وعلى وجـه الخـصـوص ظواهريات الروح (١٨٠٧) وعلم المنطق الكبـيـر (١٨١٢- ١٨١٦) ودائرة المعـارف الفلسـفـيـة (١٨١٧)، ثانيا سألنى المشرف على رسالتى البروفيسير برنار بورجوا فى أعقاب اعتراض البروفسير جان فرانسوا كيرفيجان على وصفي بورجوابصفة الفيلسوف اليمينى، فكان جوابى على النحو التالى: خيارى فى الدراسة هو أن أكون هيجليا خالصا ما استطعت إلى ذلك سبيلا دون أن أحاول أن أبرهن بَعْدياً على صحة وجهة نظر دون أخرى، غير أنه من المعروف تاريخيا أن موضوع «نهاية الفلسفة» ذاته قام بإشاعته والترويج له أنصار مدرسة اليسار.لكن البحث مصوغ صياغة هى فى جوهرها صياغة اليمين هيجلى، وبالتالى فالموضوع يسارى والتناول يمينى يهيجلى وقد خدم هيجل اليمين التاريجى أكثر مما خدم اليسار، بل كان أحد مصادر فشل التجربة اليسارية فى القرن العشرين، الاستناد- عمليا- إلى مقولات هيجلية كما يقول البروفيسير جورج لابيكا.

وفى النهاية فمدرسة اليمين الهيجلى أقرب إلى روح هيجل من مدرسة اليسار الهيجلى، فكان تعليق البروفيسير برناربورجوا وجاك دونت تأكيدا لما ذهبت إليه، وما ذهبت اليه دحض، فى الوقت نفسه، لقراءة تراث لودفيج فويرباخ وجوشيل وكار ماركس

ومارنهاينكيه وجابلير وجانز ومشيليه على ضوء أعمال هيجل، كما فعل كثير من الباحثين والدارسين والمفكرين. إن الاتجاه العميق الذى يوجه تيار اليسار الهيجلى لاعلاقة له بهيجل، وذلك على الرغم من وجود بعض الالتباسات اللفظية. ومن هنا فقد كان لويس ألتوسير على حق فى نقطة من النقاط وهى الفصل بين إشكالية هيجل وإشكالية التيار الهيجلى عموماً وتيار فكر ماركس خصوصاً.

عناصر النقد الذاتي :

. **أولاً:** تحتوى نتائج البحث على بعض نقاط الضعف الضرورية ، فنظرية نهاية الفلسفة لا تعرف فقط نفسها وانما تعرف ايضاً تفيض نفسها أو حدودها، ومن ثم تحدث هيجل فى عدد قليل من الصفحات فى مختلف المؤلفات التى كتبها عن فكرة نهاية الفلسفة، وهو امر سيقتنع به اى قارئ صور الأعمال ولأسباب ترجع إلى تماسك البحث الإبستمولوجى، ركزة على اعمدة ثلاثة من اعمدة مؤلفاته التى كتبها فى سن الرشد ألا وهى «علم المنطق» (١٨١٢-١٨١٦)، وعلم المنطق يمثل حسب الترتيب الزمنى ثانى أكبر كتب هيجل، وهو الكتاب الذى بلور فيه الفكر المجرد للملموس، ثانيا، استعنت بأول كتبه وهو الكتاب المعروف تحت عنوان «ظاهريات الروح» (١٩٠٧)، وأما المرجع الثالث فهو «دائرة المعارف الفلسفية» (١٨١٧)، وهو يدور حول الفكر الملموس للملموس. وتقدم هذه الكتب الثلاثة المادة الخام

الرئيسية التى صغت بها البحث. ولمزيد من التحديد فإن فلسفة الروح، ثالث وآخر لحظة في منظومة هيجل، هى التي تقدم أكبر عدد من الأدوات التي تستند إليها فلسفة الفلسفة، ومن ثم فقد تتبعت خط سير هيجل الشاب فقط لتعيين إبستمولوجيا الغاية الذاتية للفلسفة فى الفصل الأول من الباب الأول، وبالتالي فالرسالة ليست شرحا تفصيليا لمجموع مؤلفات هيجل وإنما هى صياغة نظرية تقوم على فكر هيجل الكهل.

ثانياً: لم يبين البحث فى صورة واضحة إستمرار محور نهاية الفلسفة فى الفكر الفلسفى المعاصر، وعلي سبيل المثال، فلم يتطرق لعقد المقارنة بين هيجل وتفكيكية جاك ديريدا، بين هيجل وتغيير العالم عند ماركس، بين هيجل والتغلب على الميتافيزيقا عند مارتن هيدجر، بين هيجل ومفهوم العدمية عند فريدريش فيشته، ولم يبلور البحث بالضبط مفهوم «الميتافلسفة» ومصطلح «البوست فلسفة»، كما لم يقارن البحث بين يعقوبى وفتشه وشولتز وراينهولد مع أن يعقوبى سبق هيجل فى القول بأن الروح تعين لنفسها، وسبق فيشته هيجل في القول بأن هناك معرفة مطلقة، وكانت نزعة الشك عند شولتز فى خلفية فلسفة المثالية الألمانية على وجه العموم، وكانت النزعة التوكيدية عند راينهولد موضوع تساؤل عند شلنج.

ثالثاً: يقوم البحث على أدوات الهيجلية الأساسية والمقصودبالهيجلية الأساسية أن البحث يقوم على فكر هيجل كما تجلى في مجموع مؤلفاته المتفق عليها، وقررت أن أحصر

دراستى فى الكتب التي ينعقد الإجماع على أنها تشكل وثيقة هيجلية حقيقية، ومن ثم لم أستعن بالمحاضرات والدروس التى ألقاها هيجل إلا فى حدود ضيقة للغاية.

رابعاً: لم تستند الدراسة إلى الهيجلية التاريخية كما تجلت فى أعمال ميشيليه وجانس وجايلير ومارهانيكيه وجوشيل وماركس وفويرباخ وغيرهم ممن يشكلون ما أطلق عليه الدارسون تيار المدرسة اليسارية الهيجيلية، هذا وإن كان موضوع نهاية الفلسفة فى ذاته موضوعا رئيسيا من موضوعات اليسار الهيجلي، فاليمين الهيجلى لم يراجع قط ولو بشكل غير جذرى الغاية اللاهوتية النهائية للفلسفة.

خامساً: تقوم دراستى على المدرسة الهيجيلية كما تطورت فى فرنسا منذ ربع قرن فى إطار بحوث برنار بورجوا وجاك دونت وبيرجان فالاباربير ودونير سوش داج وبرنار روسيه وجان فرانسوا كيرفجان وهيلين بوليتيس- وبالتالى فهى لم تستفد لامن الهيجلية الإيطالية أو الهيجلية الإنجليزية أو الهيجلية الألمانية أو غيرها من الهيجيليات الغربية أو غير الغربية، وذلك لأنه إذا كانت ألمانيا قد أعطت للعالم الفلاسفة، فقد أعطت فرنسا للعالم المفسرين والقادرين على شرح النصوص الفلسفية. والدليل على ذلك أن الأساتذة الألمان يستندون فى شروحهم لفلسفاتهم إلى شروح الأساتذة الفرنسيين وترجماتهم.

هوامش :

(١) موريس ميرلوبونتي **المعنى واللامعنى**، الطبعة الخامسة ، باريس ، دار نشر ناجيل ،١٩٦٦، ص ١٠٩.

(٢) برنار بورجوا **دراسات هيجلية**، العقل والقرار، باريس، دار المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٩٢، ص ٣٧٤.

(٣) د. كمال عبد اللطيف، «طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر»، **في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥، ص ٢٠٦.

(٤) جاك ديريدا، **حول نغمة لنهاية العالم تجرى حديثا في الفلسفة**، باريس جاليليو، ١٩٨٣، ص (٦٠).

(٥) بول فاليرى، **أزمة الروح**، في مجموع أعماله، الجزء الأول ، باريس جاليمار، ١٩٥٧، ٩٨٨.

(٦) جاك دونت، **هيجل والفكر الحديث**، مجموعة محاضرات حول هيجل أدارها جان هيبوليت وجاك دونت في الكوليج دى فرانسى، ١٩٦٧– ١٩٦٨، باريس، دار المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٧١.

(٧) بياتريس لوجيناس، **هيجل ونقد الميتافيزيقا**، باريس جان فران، ١٩٨١.

(٨) هيجل، **علم المنطق**، في مجموع أعمال هيجل، المجلد ٣، الجزء الأول، المنطق الموضوعي، الكتاب الأوليبزيج ،

فيليكس ماينار، ١٩٣٢، ص ١٨٣.

(٩) مارتن هيدجر، **محاضرات ومقالات** بفولينجين، ١٩٥٤ .

(١٠) هيجل ، **كتابات هيجل الشاب اللاهوتية**، توبينجين، ه نول، ١٩٠٧، فرانكفورت، شركة مينيرفا محدودة المسئولية، ١٩٦٦، ص ٧٠- ٧١ وص ٢١٩- ٢٢١.

(١١) ى. يوفيل، **كانط وفلسفة التاريخ**، باريس، ميريديان كلينكسيك، ١٩٨٩، ص ١٩١.

(١٣) المرجع السابق، ص ٤٩٥.

(١٤) «١. ر . دروس»، **اليونان واللاعقلي**، باريس، فلاماريون، ١٩٧٧، ص ١٨٩.

(١٥) ماركس وأنجلز، **الأيديولوجيا الألمانية**، مؤلفات ماركس وإنجلز، برلين دار ديتس للنشر، ١٩٦٢، الجزء الثالث، ص ٢٧.

(١٦) «فريديش نيتشه»، **كتاب الفيلسوف**، ثنائي اللغة (ألماني وفرنسي)، باريس، أوربييه، ١٩٦٩، ص ٩٨- ٩٩.

(١٧) **هيجل ليكسيكون**، ه . كلوكنتر، الطبعة الثانية، جزءان، اشتوتجارت، فرومان هولزبويج، ١٩٥٧.

(١٨) **ف . ه . يعقوبي**، كيف كانت النزعة النقدية تنتوى تعقيل العقل وتحديد هدف جديد للفلسفة»، ١٨٠٢.

(١٩) ى. ج . فيشته، **مساهمات في خصيصة الفلسفة الراهنة بهدف توحيد متناقضاتها**، ١٨٢٩.

(٢٠) «ف - ف . ى شيلينج»، **إمكان شكل الفلسفة بوجه**

عام، (١٧٩٤ – ١٧٩٥).

(٢١) «ف. هولدرلين» ، مدخل لمسودة هيبيريون، فى أعماله الكاملة ، باريس، جاليمار، ١٩٨٩، ص ١١٥٠.

(٢٢) عبد الرحمن بدوى، المثالية الألمانية، ١، شلنج، دار النهضة العربية، ١٩٦٥، ص ١٨١.

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٨١.

(٢٤) ينطلق « ليت» في مستهل تحليله من منطق هيجل كما يبين ذلك من كتابه هيجل: محاولة فى التجدي النقدي، هيديلبرج ، كفيل وميير، ١٩٥٣، ص١٢.

(٢٥) يقوم مشروع البحث عندى على إعادة النظر فى دراسات «ب . كروتشة وك». لوفيت وآخرين حول طبيعة المداخلة الهيجلية فى الحوار الدائر على مدار تاريخ الفلسفة كله.

(٢٦) ج . ف . ف هيجل، محاضرات فى تاريخ الفلسفة، فى مجموع مؤلفات هيجل، ليبزيج، ف. ماينار، ١٩٤٠، المجلد ١٥ أ، ص ١٥٤.

الباب الأول

بلاغة الكلام الفلسفى

مدخل:

غاية الفلسفة

أو الحجة الأولى ضدما بعد الحداثة

يجب أن أشدد في مستهل تحليلي إلى أن الفلسفة ليست الحكمة وانما هي محبة. ومن ثم فالعمل في ميدان نهاية الفلسفة في هيجل يقوم على تسليط الضوء على المفتاح الاول وهوأن الفلسفة غاية أكثرمنها امتلاك للغاية. الفلسفة بحث وليس امتلاكًا للغاية الحقيقية وليس الفيلسوف مالكا للغاية اليقينية. ومن هنا سوف يكون عليَّ أن أصوغ النظرية الهيجلية في النقد الفلسفي. واما في الباب الثاني فسأ قوم بتحقيق الطابع المتطرف للإمتلاك الآمن للحقيقية والذي يقود إلى سد الطريق امام البحث عنها. وبالعكس سأقوم في الباب الأول بتحليل فلسفة هيجل في التواضع الفلسفي، فالرأي السائد حول مدى قدرة البشر جميعاً على التصور بلورة الفلسفي يتميز بميزة هي تقديم محتوى وشكي الحقيقة التي أمتلكها أنا ولا تمتلكها أنت.

من ثم فإنني في الباب الأول أحلل النقد الهيجلي للوعي الفلسفي لا بوصفه وعيًا سعيداً، مشبعًا بإمتلاك المعرفة المطلقة. واما في الباب الثاني فأقوم بتحليل المصير التعيس الذي يسير إليه الوعي نفسه الذي من قبل سعيداً وأصبح يتعذب في المعرفة الخائبة.

لكن في البداية يجب ان أفحص بأي معني الفلسفة كينونة وليست امتلاكاً، منهج وليست مجموعة من المعارف. وكل هذا الجزء الذي يتحقق فيه تصور الفلسفة انما هو في المعنى المطلقه فعل ذاتي. وما سينقص إذن هذة العلاقة التي يحللها هذا الجزء الربط المباشر بين مجموع اللحظات الثلاث: (١) الغاية الذاتية

للفلسفة (٢) بلوغها (٣) الفلسفة المتحققة. وهى اللحظات التى تدخل فى علاقة فيما بينها ويضاف إليها من الخارج العلاقة الغائية والصيغ التى تصوغها العلاقة الغائية. وبعبارة أخرى فإن محور العمل لايتغير على طول الدراسة وعرضها، وكل ما هنالك هو أن غائية الفلسفة تقدم العلاقة المركزية فى الدراسة (النهاية) فى صيغة خارجية. حقاً لا الجدة ولا الواقع هما اللذان يثبتان الغاية. لان الغاية معيارية وثابتة. وهى تختلف عن القوانين التى يخضع إليها الفكر الفلسفى.

وينتج عن ماسبق أننا يجب ان نحول مشكلتنا الإبستمولوجية إلى مشكلة انثروبولوجية، اى يجب أن نتحول من الموت الفلسفيه إلى الفيلسوف نفسه، من المنتج إلى المنتج. فللفيلسوف الحق و علية الواجب فى ان يخضع إلى سلطة من. صيغه بينما الفلسفة لا تستطيع ولا يجب ان تخضع إلى اية سلطة. بعبارة أخرى، منذ نشأ الفيلسوف لم يكن فيلسوف فقط وانما كان ولا يزال دوماً وضرورياً

وجوهر ياً، إما سيداً أو مسوداً.

وهذا الباب الأول الذى أخصصه لتفضيل مشكلات غائية الفلسفة فى عمل هيجل يتدرج اولا ضمن إطار إشكالية عملنا المركزية وهى التحقيق أواللاتحقق على حد سواء واللذان تجرى عليها الفلسفة. وهذة اللخطة الأول فى حجتى انما موضوعها الاساس هو دراسة كيف أن الفلسفة عاجزة عن تحقيق نفسها. يراقب الفيلسوف ويسجل موضوعاً دون ان يتدخل بعدُ. وسوف

يكون هدف الباب الثانى تبيين العملية الواقعية التى يجرى عليها تحققها. واما الأن فمهتنا هو بيان عملية اللاتحقق خصوصاً عبر العملية الغائية.

ومعنى العملية الغائية التي تجري عليها الفلسفة في اتجاه فكرة ان تمرالفلسفة بدرجات ثلاث. واما موضوع الفصل الأول فقد تعيين الغاية الذاتية للفلسفة. وانما موضوع الفصل الثانى فهو بيان الفلسفة فى فما أثناء تحققها وأخيرا يقوم الفصل الثالث بإبلاغ الفلسفة غايتها النهائية.

فى بداية التحليل إذن عندنا الغاية الذاتية التى يريد الفيلسوف أن يبلغها. وهذة الغاية انما هى تصور الفلسفة لنفسة ومجموع لحظات تصور الفلسفة على حد السواء. وأول هذة اللحظات هو تعيين هوية الفلسفةفى مجموع اعمال لهيجل. وهى تبدو وكأنها النهر فى متبعة حيث يوجد النهر. لكنة لايوجد بعد ضمن المجري الذى ينمو. وانما الفصل الثانى والذى يدور حول الحرية انما هو تخصيص اللاهوتية او الإلحادية للفلسفة وهو التخصيص الذى يقوم على المحتوى المعين والدقيق. واخيرا، يماثل الفصل الثالث بين هوية الفلسفة الاهوتيه حسب هيجل وبين إختلاف الغاية– التوسط الذى يحقق الحرية.

إذن ، فإن مضى مجموع تطور «الفصل الأول» حول العملية الغائية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتصور اللاهوتى للفلسفة عند هيجل. كيف إذن يحايث اللاهوت الفلسفة حتى لا تخرج الفلسفة من نفسها؟

الفصل الأول

الغاية اللاهوتية والسياسية

هل هيـجل ملحد أو هو لاهوتي؟ لم يتوقف الدراس لحظة عن إثارة السؤال حول الغاية الذاتية للفلسفة تبعاً لهيجل. ففور وفاته تمزق تراثه بين مدرسة اليمين الهيـجلي وبين مدرسة اليسار الهيجلي. وظل التراث الذى بناه جابلير ومارهنيبكية وجو شيكل يركز على الجانب الديني المسيحى. واما التراث الذى بناه لودثيج فـويدباخ وكـارل مـاركس وفـريد ريش شـتـراوس وبرونوباور وماركس شتيرنير فقد ظل يسلط الضوء على إلحاد هيجل [1] .

وكلمة ملحد التى يستقيها الغرب من الأصل اليوناني «بلا إله» يبدو أنها ظهرت لأول مرة فى محاورة «إلدفاع عن سقراط» [26] لأفـلاطون. حـقـا إن هيـجل مـتـهم بأنه مـهـد الطريق كمـا سـبق لسقراط أمام نشأة نزعة إلحادية فى القرن التاسع تميل إلى نفى جميع الآلهة بمافى ذلك آلهة المدينة. إلا أن هذا الإتهام ظالم. لإن لا فكر سقراط ولافكر هيجل ينتمي إلى الإلحاد يعتقد سقراط فى الجنية التي هي في نظره آلهة. ويؤكد هيجل ويعيد التأكيد دوما ومن أول أعـمـاله إلى آخـرها على أن عـمله هـو عـمـل «مـفكر مسيحى».

أولاً: الإنتقال من المسيحية باعتبارها صيغة من صيغ تمثيل الحقيقة المطلقة، إلى الشكل المخصص للمعرفة الميتافلسفية بالحقيقة المطلقة نفسها إنما هو إنتقال يتسق تمام الإتساق مع خط سيرو نمو رحلة هيجل الروحية نفسه **ثانياً**: كان اكتشاف هيجل للفلسفة تالياً على فشل البحث الدينى عن الحقيقة المطلقة. وفى مجرى تطوره الفكرى، لم يكن مثال هيجل مثالاً فلسفياً

خالصاً وأنما ظل هدفاً لاهوتياً مسياسياً. وهكذا ظهر الهدف اللاهوتي والسياسى في صورة ناصعة في الكتاب أو المخطوطة التى يطلق عليها الشراح والدارسون والمتخصصون أسم «شذرة توبيتجين» (٢).

يؤكد هيجل في هذه القرة النقطتين التاليتين :

"Religio ist eine der wichtigsten Angelegenheiten unseres Lebens - als Kinder sind wir schon gelehrt worden, Gebete an die Gottheit zu stammeln, schon wurden uns die Handchen gefaltet, um sie zu dem erhabensten Wesen zu heben, unserem Gedachtnis eine Sammlung damals nochstandlicher Satze auf-geeladen, zum kuunftigen Gbrran und Trost in unse-rem Leben.

Wenn wir alteer werden, fullen Beschaftigungen mit der Religion einen groren Teil unseres Ledens aus, ja bei manchen hangt der ganze Umkreis ihrer Gedaken und Neigungen [mit der Religion] wie der aurere Zirkel des Rade min dem Mittellpunke zu-sammen. wir weihe Zwissschenfesten ihr den ersten wods von Juggend auf in einem schoneren, festlich-eren Lichne erscheint alls alle anderen Tage. wir se-hen um uns her eise beosndere Klasse von Mens-

chen, die ausschlierlich fur den Dienst der Religion besietmmt ist; allen wichtigerrren Begebenheiten Handlungen des Lebens der Menschen, von denen ihr privatgluck abhangt, schon der Geburt. der Ehe. Re dem Tobe unde Leichenbegangnis wird etwas ligioses beigemischt " (٢)

إذن الدين يحتل الصدارة فى اهتمامات هيجل. كذلك يفتح هيجل فى الوقت نفسه هوة سحيقة بين الحجة الفلسفية والموضوعية والعقلية وبين الواقع الذاتى للدين الشعبي أو دين الشعب الذى يتحدث عنه فى هذه «الشذرة». حقاً، يفتقد العقل البارد (VERNUNFT KALTER) التمثيليات الصور bilder (vorsteulung) التى تتمثلها الأديان بل تمنع حتى الحديث عن الدين (٤) . وليس موضوع الفهم الإستدل١١٥(-der rasomie rende verstand) سوى بناء المعرفة العلمية . فسواء أكانت هذه المعرفة العلمية ميتافيزيقية أو فلسفية فهى فى حديثهاعن الله وعن صلاتنا بالعالم كله تشكل علم اللاهوت الذى هو ليس دينا بالمعنى الصحيح (٥).

ومن ثم فإن غاية الفلسفة من الناحية الذاتية ومن خلال هذه «الشذرة» لايمكن ان نطلق عليها صفة الغاية الفلسفية، إلا إذا وسعنا معنى الفلسفة. صحيح أن هيجل الشاب كان يريد أن يؤسس الدين تأسيساً فلسفياً. لكن هذه الإدارة الذاتية ستظل طالما توجد الهوة بين النشاط النظرى الذي يزاوله الفيلسوف

وبين الدين في واقعه الذاتي.

وفي فرانكفورت أصبح هيجل يمتلك أخيراً فلسفته الخاصة . إلا أنه ظل في هذه الفترة بعيداً عن الفلسفة بالمعنى النظري والإنعكاس والبرودة الفكرية. ولا يعبر هذا المعني سوى عن أهمية أدائية. والجدير بالملاحظة أن آخر مخطوطة من مخطوطات فرانكفورت تبلور منظومة هيجل ويحتوى علي استهلاك لنظريات فى الفكر والحياة. ومن ثم فإن هيجل كان قد بدأ فى مرحلة فرانكفورت يصوغ معجميته الفلسفية الخاصة للتعبير عن فكره . صحيح أنه منذ توبينجين يميز بين التفكير النظرى البارد الذى يفكره بالفهم الإستدلالي وبين الوساطة الملموسة فى أفكار العقل العلمي. وهذه الوساطة تظل تبحث عن مزيد من الحدس والاقتراب من الخيال وعن قليل من المنطق والخطاب المنظوم. بهذا المعنى يجب أن تفهم رسالة فرانكفورت. فى هذه الرسالة تتخلى الفلسفة عن وظيفتها أمام الدين بمعنى أن الفلسفة هنا مفردة تدل على التفكير البارد وهذا التماثل التام بين الفلسفة والتفكير البارد سيزول مع اعمال مرحلة يينا ليخفض التفكير البارد الفلسفي أو الفلسفة بوصفها تفكيراً بارداً إلى لحظة واحدة من بين لحظات العقل الواعي بذاته فى الفلسفة ويفترض توكيد فرانكفورت إذن أن الفلسفة التى تترك مكانها ليحل الدين أنما هى فلسفة الفهم وليست فلسفة العقل. ولأهمية المقطع سأذكره بكامله حتي يبين منطق هيجل فى التفكير تماماً دون مزايدة:

"Die philosophie muss eben darum mit der Religion aufhoren, weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten; sie hat in allem Endli- Endlichkeit aufzuzeigen und durch Vernunft chen di die Vervollstandigung desselben [zu] fordern , besonders die Tauschungen durch ihr eigenes Unendliche [zu] erkennen und so das wahre Unendliche ausse rhalb ihre reises [ZU] setzen" (٦)

ومن ثم تخفض رسالة فرانكفورت قيمة جميع القيم الفلسفية التى تتمثل فى التفكير البارد. وذلك لصالح المنهج الذى يضع فى المقام الأول الإتحاد أو الإرتباط أو الحب الذى يقدم نفسه فى صورة الدين. لأن اللامتناهى الحقيقى (WAHRE VNEND-LICHE) هو الهدف الأساسية عند هيجل الشاب والكهل . والمفارقة أن هذا اللامتيناهى الحقيقى ليس فى مقدور الفيلسوف . ذلك أن فعل التفكير يتضمن فى محتواه الفعل الذى يضع ويوضع ويعارض وباختصار فهو يتضمن الإنفصال بين موضوع التفكير وبين الذات المفكرة.

إذن يحقق الدين الوحدة أو الحب. ومطلب العقل اللامتناهى لا يمكن تحقيقه إلا من خارج العقل وبالتحديد من داخل الدين، دين الحب، المسيحية. فى فرانكفورت تحقق المسيحية ما تعجز عن تحقيقه الفلسفة.

وأراد هيجل أن يكتب التاريخ الفلسفي للتاريخ وكانت هذه الكتابة احياناً منتوج الخيال التاريخي وأحيانا أخرى منتوج الفهم الإستدلالي. إلا أنه حين وصل إلى الوعي الفلسفي التام والنظري للأشياء أبقى على الدين وذلك ليس فقط لأن الدين هو الإفتراض الأول الذي تفترضه الفلسفة وأنما كذلك لأن الدين أعلى من الفلسفة. لذا فهو يحدد للفلسفة غاياتها. وهذا التفوق الديني على الفلسفة في سياق المقارنة يجمع صور العقل الفكري البارد يبدو بوضوح تام من بعض الصفحات التي سبق أن ذكرناها وبعض الصفحات الأولى التي سأقتبسها فيما بعد من مخطوطة فرانكفورت (١٨٠٠).

كان القدر المقدور لهيجل هو أن يصبح قسيساً فهو ينحدر من أسرة فيها رجال الدين «وقد استقرت في إقليم اشفابن جنوبي ألمانيا لأجيال عديدة بعد أن جاءت من إقليم كرنتيا (Kanten) في النمسا لأسباب دينية، في القرن السادس عشر، لأن دوق الإقليم وهو فرديننِد الثاني (المتوفى سنة ١٦٣٧) كان شديد التعصب للكاثولكية المترمتة المتمثلة في التمسك الحرفي بقرارات مجمع ترنت (سنة ١٥٤٥- ٦٣) مما حمل الكثرين من البروتستنت على الفرار من ذلك الإقليم. ومن هؤلاء كان يوهانس هيجل الذي فر من كرنتيا إلى إقليم اشفابن (Schwaben) ويوهانس هذا هو الذي منه أنحدرت كل أسرة هيجل التي إستوطنت في فورتمبرج (wiirtemberg) ومن أسرة هيجل كان القسيس الذي قام بتعميد الشاعر فريدريش شللر (ولد سنة ١٧٤٩- وتوفي سنة

١٨٠٥»(٧).

كان على هيجل أن يتمثل الأشياء قبل أن يتصورها. لذا فقد سلّم وهو شاب بان الإنسان المستنير عليه أن يخضع إلى طقوس الدين القائم . وذلك إذا قسنا بتفسير ديك سقراط الذى أقترحه وهو بعد في المدرسة (٨) . إلا انه فى ظروف إخرى يبدو على العكس من ذلك مسلماً بالإفتراض الضمنى فى تفسير راسين . وهو التفسير الذى يقول بان الإنسان المستنير عليه ان ينتقد طقوس الدين القائم (٩) .

إذن كان هيجل ابن عصر التنوير ممزقاً بين نموذجى عصر التنوير المتعارضين (١٠). فمن ناحية كان مشدوداً إلى نموذج المعرفة الموسوعية. ومن ناحية أخرى كان معجباً بالنموذج العلمى للإصلاح الدينى بحيث أنه اعتقد فى عام ١٧٨٩ فى أن دين عصره هو الذى سمح بدخول الإنسان العادى ملكوت التنوير (١١)

والواقع أن محور التفكير عند هيجل طيلة حياته لم يكن لا الدين أو الفلسفة وأنما ظل على طول خط حياته وعرضها «الإنسان». ومهمة الفصل الثانى من الباب الأول من دراستي هو تبيين أن حرية الإنسان العاقل والفردى هى الموضوع الرئيسى فى بحوثه الفكرية. وفى مجرى نمو عمله بدأت الفلسفة كنشاط وضع لنفسه هدفه الإجتماعي وعمله المستقبلى كمدرس أو أستاذ جامعى (١٢) . ومن ثم فإن الفلسفة ظلت عنده محاولة من بين محاولات أخرى جديدة ومختلفة لإنجاز حرية الإنسان. وبالتالى فالتجربة الملموسة للحرية الإنسانية كانت وستظل المحور

الرئيسي والجوهري الذي تدور حوله نظرية هيجل العامة في الله والكون والعالم. واهتماماته الأخرى، أو الأساسية لاهوتية، ثم فلسفية، أنما هي اهتمامات مشروطة باهتمام أكبر وأعمق بالإنسان. وهذا الإهتمام الرئيسي بالإنسان هو الذي جعل تراث المدرسة الهيجلية اليسارية ينمو إلى جوار هيمنة المدرسة اليمينية. وعلى كل حال هناك إهتمام واحد لم يعد إليه سوى هيجل الكهل هو الإهتمام بالفيزياء والرياضيات حيث انصهرت النطاقات والمجالات العلمية جميعاً في الشكل الكلي لمنظومة الكهولة وذلك سواء أكان العلم هو الرياضيات أو الدين أو علم اللاهوت و إن لم يتخل هيجل قط عن فاعليت الدين.

وسيظل دخوله وهو في الثامنة عشر من عمره جامعة توبنجن في خريف سنة ١٧٨٨ واستمراره فيها طوال خمس سنوات، حتى كلية اللاهوت المعروفة باسم «شتيفت» أقول سيظل هذا الدخول مؤثراً في مجرى تفكيره حتى آخر مؤلفاته. لكن بعد دراسة فقه اللغة والفلسفة وعلم الرياضيات على مدار ثلاث سنوات نجح في إمتحان اللاهوت وقُبل في خريف ١٧٩٣. ومن ثم فقد درس الاهوت والفلسفة معاً. لأن اللاهوت نفسه كان يعيش تحت تأثير فلسفة فولف والنقد التاريخي كما صاغة زملر . لكن اللاهوت يظل هو المكون الرئيسي في أثناء فترة الدراسة في الجامعة:

«١- حضر هيجل في سنة ١٧٨٨- سنة ١٧٨٩ دروس اشنورر (Schnurer) في تفسير الكتاب المقدس وتاريخ الحواريين

والقسم الأول من «المزامير».

٢- وفي الفصل الدراسي الصيفي سنة ١٧٨٩ حضر عنده دروساً في القسم الثانى من «المزامير» والرسائل الجامعية. وحضر دروس فلات (Flatt) عن كتاب «في طبيعة الآلهة» لشيشرون . [٠٠٠].

٤- وفي الفصل الصيفى سنة ١٧٩٩حضر دروس فلات (flatt) في الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعى.

٥- وفي اللاهوت بالمعنى المحدود حضر في السنوات ١٧٩٠ - ١٧٩٢ دروس (storr) عن اناجيل لوقا ومتى يوحنا، وعن الرسالة إلى أهل رومة ورسائل أخرى، وأصول الدين «(Dogmatik)» [١٤] . لذا كان من المفروض أو من التوقع أن يصبح قسيساً. لكنه كان لايريد أن يتحول إلى قسيس. وأنما كانت تلك هى إرادة الأسرة والبيئة المحيطة به. كانت إرادته هو ان يظل مهتماً بالدين وعلم الاهوت دون ان يتحول إلى قسيس. ذلك أنه ظل مخلصاً لدراسة علم اللاهوت بحكم أرتباط هذا العلم الوثيق بالأدب الكلاسيكى والفلسفة. وقد أصبحت الفلسفة منذ عام ١٧٨٨ هدف الحياة فى الإتجاه الذى بلوره ا. ف. بوك أستاذ الفلسفة الأخلاقية في معهد «إلإشتيفت» بتوبينجين [١٥] . كان بوك وليس فلات هو الذي أثرو وجه تفكيره نحو الفلسفة. إلا أن الإثنين يتميزان بقربهم من مذهب عمانوئيل كانط في الفلسفة

وهذا الهدف كان هيجل قد صاغة في لغة افلاطون ولاهوته ومقولاته. يتجه الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك نحو إقامة

ملكوت الله على الأرض. العقل والحرية هذا هو ما كان مقصده حين كان يتحدث عن تنزيل ملكوت الله على الأرض، وسيظل هدف هيجل لاهوتيا من حيث الشكل إنسانياً من حيث المحتوى والمضمون . وقد كان هذا التناقص الغائي بين المحتوى الإنساني والشكل الاهوتى احد معالم السياسة الصريحة التي اتبعتها تيارات عصر التنوير في ألمانيا وغيرها من بلدان أوربا . كان الفرض هو توظيف الدين لصالح التغيير الشامل والعام للمجتمع وللتصورات اللاهوتية الأساسية.

وعلى هذا فقد اعتبر هيجل اعتباراً اساسيا يؤدى إلي الإعتقاد بأن تصوره للدين الشعبى أو للدين الذى يعتنقه الشعب هو الإسهام الخاص في إنزال ملكوت الله علي الأرض. كان غرضه اساسياً يونانيا فى مصدر إلهامه وإن استخدم ايضاً نص الكتاب المقدس وكتاب «ناثان» لليسنيج. وصحيح أنه كان لازال في هذه الفترة يستخدم كانط وفيشته. لكنه يظل مخلصاً لبرنامج إعادة بناء التراث العبري على ضوء المصادر الأصلية الكلاسيكية عموماً واليونانية مقوصاً.

وأعود مرة آخرى إلى شذرة هيجل الطالب بالجامعة فى «الدين الشعبي والديانة المسيحية». إنه العنوان الذى اختاره للشذرة نول (NOHL) في كتابه «مؤلفات هيجل في شبابه». ويقول هيجل قولاً واضحاً ناصعاً لايحتمل التأويل أن هدف البحث هو أن يدمج الدين في روح الشعب:

Meine Absicht ist nicht, zu untersuchen welche

religiosen Lehren am meisten Interesse furs Herz haben, der Seele am meisten Trost und Eehebung wie die Lehrren einer Religion geben konnen; nicht beschaffen sein mussen, die ein Volk besser und glucklicher machen soll, sondern was fur Anstalten dazu gehoren dqr die Lehren und die Kraft der Religion in das Gewebe der meenschlichen Empfiindungen eingmischt, ihnen Triebfedern zum Hanndeln beigeselltt [sei] und sich in ihnen lebenddig und wirksam erwweise, - dar sie ganz subjektiv werde; wenn sie, so aurert sie ihhr Dasein nicht blor durch Handeffalten, durch Beugen der knie und des Herzens vor dem Heiligen, sondern sie verbreitet sich auf all zweige der menschlichen (ohne dad die gerade es sich bew Seele wengstens furt ist) und wirkt uberall , aber nur mittelbar mit - sie wirkt um mich so auszudrucken, negativ bei dem frohen Genur menschlicher Freuden oder bei Ausfuhrung erhabener Taten und Ubung der sanfteren Tugenden der Menschenliebe: wenn sie aucht nicht unmittelbar einwirkt, so hat sie doch den feineren Eiinflur, dar sie die Seele wenigstens frei und offen dabei fort-

wirken lart und die Sehnen ihrer Tatigkeit nicht lahmt; - zur Aurerung -menschlicher krafte, es sei des Muts, der Menschlichkeit, wiezum Frohsein, zum Lebensgenub gehort Freiheit von bosarrtiger Stimmung der Seele zum Neid u. dehort schuld, reines Gewissen, und diese zwei Eigenschaften hdie Religion mitbeforder" (١٥)

ومن ثم فإن غرض هيجل الذاتي هو بناء «دين إنساني» والغرض من وراء هذا الغرض هو تجنيد العقائد التي تستدعي القلب وتجعل الشعب أكثر سعادة وأفضل. إذن الهدف سياسي لان بناء دين إنساني أو ذاتي انما هو في الوقت نفسه تأسيس لدين سياسي: دين ذاتي وشعب أكثر سعادة.

وبالتالي فإن عرض هيجل حسب هذا التأسيس هو اكتشاف الطريق الذي قد يُسلكه الدين إلى القدرة الإجتماعية الفعالة. وهو لا يكتفي بأن يهتم اهتماماً تجريدياً بطرق انصهار الدين في المجتمع والتاريخ، إن غرضه هو استخدام سلطة الدين لإعطاء شكل جديد لمجتمع عصر التنوير الذي كان يعيشه.

وحين أصبح في بداية عمله المهني كأستاذ للفلسفة بعد ذلك بسنوات كتب يقول لشيلنج إن تطوره الفلسفي كان قد بدأ بالجانب الأعمق في الطبيعة البشرية هو الجانب الديني.

وذلك لأن التفكير العقلي يمثل المرحلة الختامية من مراحل تطور التمثيل الديني سواء أكان النمو نمو الفرد أم كان نمو

المجتمع والشعب. إن التفكير العقلى علامة على النضج التام حتى أن الدين الشعبى لا ينضج الا فى اللحظة التي يتكون فيها في قوالب فلسفية وعقائد فلسفية. وفى البدء كان تنوير الشعب وتخليصه من الأحكام المسبقة من نوعين. وأما النوع الأول فهو الإعتقادات الزائفة. وأما النوع الثانى فهو الإعتقادات التي لا ندرك اسسها ومن هنا ضرورة إدراك العلاقات التي تربط بين مختلف اجناس وانواع الأحكام المسبقة. وقد بدأ إدراك العلاقات واضحاً فى الفلسفة الغربية لأول مرة عند بعض أتباع سقراط وفسر زينون والميغاريون مذهب عدم تغير العلم بأنه يعني ان العلاقات القائمة بين الحدود مجرد ظاهرات. ورأى ديموقريطس ان الذرات التي يتكون منها الواقع هى حدود كل علاقات . وكانت فلسفة افلاطون محاولة لإثبات قيمة العلاقات وتفسير أسباب تسليم العقل الأنسانى بوجودها. واتجهت فلسفة افلاطون إلى إثبات إمكان الحكم لعلاقة بين حدين مختلفين. وتتضمن فكرة العلاقة فكرة علاقة جزئية هى الحدية ذاتها والحدية صفة عامة لكل تصور من تصوراتنا. وما من شك فى أن المماثلة هى العلاقات الأساسية عند افلاطون وهيجل. الا أن عند هيجل فهم العلاقات لا يؤدى أو توماتيكيا إلى إزالة الأيديولوجيات المتخفية وراء الأحكام المسيقة. وبالتالى فإن تنوير الفهم الذى يعمل بطريقته بالحجج والجدال هو ذاته عملية بلامحطة أخيرة ولا يستطيع أن يصل إلى نتائج نهائية. ومن هنا ليس فى مقدور هيجل ان يعانى عن امتلاكه الأخير للحقيقة،

وانما الدين العـقلى الذى يدين به الحكيم هو المحطة الأخـيـرة والخلاصة التي تستخلصها النخبة، والدين يماثل ما يصفه هيجل تحت عنوان «الدين العقل الخالص». وفي آخر حيـاته الفلسفيـة وصل هيجل إلى تجسيد العقل المحض (الفلسفة) في ممارساته العملية . ويبقى ايضاً ان ناثان يعترف بنفسه ان كنيسة روحية كليـة وشـاملة نموذج عـقلى خـالص (١٦) لا يوجـد أبداً في غـيـر ملكوت الروح الذى من المقدر له ان يظل ابداً لامرئياً.

وعلى هذا فإن غرض هـيجل لم يكن ميتافيـزيقيـاً وانما كان أخلاقياً وسياسياً. لم يكن غرضه أن يدرس طبيعة الله وانما كان غرضة دراسة الأنسـان، ويبدو الدين وكأنه الادارة الكبيـرة التى يستخدمها الإله حتى تبين الطبيـعة الإنسانية وتنمو. وهكذا أراد هيـجل حسبمـا يذهب (هيرينج) ان يصير مـربياً للشـعب (١٧). وبدهى لأن لا علاقة بين تربية الشعب وتنويره (١٨) . اراد هيـجل عملاً سياسياً من حيث تحقيق الإنسان لسلطة العقل. واراد فكرة دينية من حيث تنمية الدين لسلطة العقل. وما اراد ان يفهمه وان يقيمـة للآخرين انما هو في التحليل الأخير الأسباب والعلل التي قادت إلى فسـاد الامـر الواقع حـتى يكتشف الطريق القـائد الى شرط أفضل تقتضيه الحياة الكلية، أى الحياة الفلسفية.

وقبل أن يترك عمله كمربي في بيوت الخاصة في خريف سنة ١٧٩٦، كان هيجل قد وصل إلى تحرير وصف الهدف الذى يجب أن يتطلع إليه كل إنسان بوصفة كائناً عقليا وسيـاسـيـاً. وهذا الهدف ليس وهماً لان اليونان كانوا قد سعوا إلى تحقيقه. كان

الهدف البحثى في برن (خريف ١٧٩٣- خريف سنة ١٧٩٦) البحث عن طريق يقود مجتمعه إلى إعادة إنتاج النموذج اليونانى أو على أقل تقدير الإقتراب منه. وهي الفتره التى كتب فيها هيجل قصيدة مهداة إلى هيلدرلن وتحمل عنوان يونانى «إلوزيس» إلا أن النزعة اليونانية عند هيجل تظل موظفة لصالح الشرط التاريخى المسيحى الخاص الذى يعيشة هيجل. وقد دارت الشذرات الأولى التى الفها فى برن حول هذا الشرط التاريخى و كتب «حياة المسيح». وبينما كانت السياسة فيآخر التحليل فى توبينجين تقدمت إلى الصف الأول حيث انشغل هيجل في أثناء مقاومة برن بالنظرفي القضايا السياسية وما يرتبط بها من اخلاق ولا أخلاق. وانشغل كذلك ببحث طبيعة الصلة التى تربط بين الدين والدولة. فاصطدم بالنظام السياسى فى برن «لآنه رآه قائماً على اعتبارات اقتصادية أكثر منها سياسية، وشخصية أكثر منها عامة كلية. وكانت تلك السنوات الأخيرة لسيطرة الأشراف في برن. وقد راقب هيجل الرسائل التى تحاك في فترة اجراء الإنتخابات في برن، ومناورات السياسة. وراح يقارن بين الأحوال لسياسية في برن ونظائرها فى فورتمبرج» (١٩).

ومن هنا يتحول الغرض فى «حياة المسيح» من لاهوتى سياسى إلى سياسى لاهوتى حيث يريد هيجل أن يغير المجتمع. وحقا إنها الفترة التى مارس فيها عن قرب مهام تربية أبناء أصحاب البيوتات. وقد كان الفرض التربوي هوايضا عرض

عمانوئيل كانط ويوهان جوتليب منيشنا وهربرت وغيرهم من الفلاسفة الألمان في تلك الفترة.

وقد حار هيجل الشاب بين آن يكون مربياً فيلسوفاً (سقراط) أو نبياً (المسيح) وأخيراً مربياً استاذاً على نسق اشتور؟ [٢٠] . كان يعنى التحويل من الغرض اللاهوتي السياسى إلى الفرض السياسى اللاهوتى في برن تخفيض قيمة الدين لصالح إعلاء قيمة الفلسفة. ومنذ مرحلة برن وصاعداً أصبح على الدين بوصفه دينا فقط ان يتخلى عن توضيح التصورات [٢١]، حيث ان هدف الدين المثالي هو التنسيق بين الطبيعة الفعاله للإنسان وبين الطبيعة العقلية له. بينما سيكون غرض الفيلسوف الكهل ان يعقلن او يهذب أو يتصور الدين، هكذا كان يحدد الفلاسفة في ألمانيا من امثال منيشته وكانط ومنيد يلسون وليسينج الغاية العقلية للدين نفس [٢٢] . وبعبارة أخرى، أصبح في مقدور الفيلسوف أن يطهر الخبرة الدينية [٢٣]. هذا هو مركز الدائرة فى تأملات هيجل: الخلاص بالفلسفة. فقد كتب يقول: «أعتقد انه لايوجد علامة داله على العصر أفضل من هذه العلامة الاوهى ان الإنسانية متمثلة تمثلاً يصل إلى حد أنها تغدر نفسها بنفسها. إنه دليل على أن الهالة التى كانت تحيط رؤوس المستبدين وآلهة الأرض قد زالت. ويبرهن الفلاسفة على هذه الكرامة ثم يتعلم الشعب كيف يشعر بها» [٢٤]. إذن يعتقد هيجل بأن انتشار افكار الفلاسفة هو الأداة التي يجب استخدامها لإذالة صنضوع الناس المتدين، خضوغ الناس الجالسين والمتفرجين على المصيد الأزلي

للأشياء والقوة المحمية التي سترفع الأرواح.

في البدء إذن كان هيجل يجار بين نموذج المسيح وبين نموذج سقراط. إنها نموذجان كبيران دالان على سلدة الأخلاق وسادة التفكير فى الدين. وينتج التناقض الرئيس بينهما من التناقض بين المجتمع الرومانى وبين المجتمع اليونانى.

أى فيلسوف إذن لأمانيا آخر القرن الثامن عشر؟ هل على هيجل ان يستفيد من سقراط ويلتف حول النفس؟ أم عليه ان يستعيد المسيح ويستقيل من العالم؟ هل عليه ان يصبح قائدا عاماً (سقراط) ام قائداً خاصاً (المسيح)؟ هل هيجل سقراط جديد أم مسيح جديد؟

بلغتا الفلسفة مبلغاً أخيراً بموت المسيح وأنسنة الإله وسحب الكمال من نفسها بموت سقراط. ولأنها لا تكتمل فهى تحدد لنفسها الأغراض والأهداف والمقاصد.

وكان شلنج زميل هيجل في معهد «شتيفت» اللاهوتي الواقع في الدير الأوغسطيني والمقام عند قدم جبيل يورج إلى جانب زملاء آخرين وكثرين أفذاذ. لكن في مرحلة برن كان شلنج قد تقدم على هيجل في تعيين غرض البحث والفكر. كان شلنج في ذلك الوقت على وعى تام بآخر تطورات الفلسفة وعلى حماسة شديدة وحارة لفلسفة فيشته. فيما بعد رأى شلنج أن الفرض اللاهوتى كان قد اصبح منذ ما يقرب من سنة شيئاً ثانوياً.

«وهو عبر عن هده النوازع في يرسالة كبها إلى صديقه هيجل في مستهل سنة ١٧٩٦ يقول فيها: «من الواجب أن يتحد الشباب

الذين عزموا على المخاطرة والمغامرة بكل شئ، ابتغاء أن يقوموا من مختلف النواحي بعمل واحد مشترك، وأن يسلكواطرقاً مختلفة لاطريقاً واحداً، من أجل بلوغ نفس الهدف، والنصر آت لاريب فيه. لقد ضيقت ذرعاً بكل شئ هاهنا فيعالمنا هذا، عالم القسيسين والكتاب وكم أكون سعيداً لو قدر لى أن استروح الهواء الطلق اكر. هناك فقط يتهيأ لي ان أفكر في خطط طويلة النشاط، إذا استطعت تنفيذها، ويخلق بى أيها الصديق ان أحسب حسابك فيها» (٢٥). وقد عبر عن غزوفه عن اللاهوت ونزعة إلى الفلسفة في رسالة آخرى بعث بها إلى الصديق نفسه. وجاء فيها: «من يستطيع أن يدفن نفسه في تراب العصر القديم بينما سير عصره يدركه ويقيده في كل لحظة؟ إننى اعيش الآن وأنسج سجادى في الفلسفة. لم تصل الفلسفة بعد إلى نهايتها. أعطى كانط النتائج وتبقى المقدمات. وكيف تفهم النتائج دون المقدمات؟» (٢٦). ولم يكن شلنج قد عرف شيئاً عن مذهب عمانوئيل كانط حين جاء إلى توبينجين. واما في توبنجين فقد عرف كانط عبر رينهولد لنقد العقل المحض. وذلك حسب ملاحظة كتبها بخطه في ٢٢ مارس سنة ١٧٩١. ثم أصبح الهدف تأسيس نقد العقل المحض على اسس حقيقية. «لقد جعل كنت المسألة الرئيسية هى : كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ فلو فرض وجود وحدة فقط دون كثرة توحد، فإن الأحكام التركيبية القبلية لن تكن ممكنة ، ولن يكون لهذا السؤال معنى وإذا فرض أن الكثرة أصلية ولا شئ يوحد، فلن يكون لهذا السؤال معنى ايضاً» (٢٧).

وإذا كان هيجل في اثناء آخر صيف قضاه في برن وأول ربيع قضاه في فرانكفورت حيث كان يرغب ان يقيم كان لا يعرف تمام المعرفة اليقين الداخلي للغاية التي يريد أن يبلغها.

وهكذا سواء وصفنا أزمة نمو فكر هيجل على صراط فرانكفورت كما يذهب هيجل نفسه وجيورج لوكاتش وروز بنزيفيج وبرنارد بورجوا فإنه في الحالين تبدو الأزمة الإنتقال بالغرض من اليقين إلى الحقيقة (التحقق). ومهمة الفصل التالى هو أن يبين تخارج وتحقق اليقين الداخلى لفرض هيجل في التفكير والبحث. وإذا كان شلنج وغيره من فلاسفة ما بعد عمانوئيل كانط قد داروا في فلك المسألة الرئيسية التي أثارها كانط حول الاحكام التركيبية والقبلية فإن المسألة الرئيسية التي تدور حولها أعمال هيجل ليست إيجاد حل لهذه المسألة وانما إيجاد حل عينى نقدي لبلورة اعتقاد عقلي آخر.

إن الفلسفة التي يجب أن تتحلل عن نفسها لتترك المكان خالياً للدين هى الفلسفة الفهم إو الفلسفة النقدية.

صحيح أن هيجل وكانط يتفقان على أن مبدأ الفلسفة هو اللامشروط أو المطلق وعلى ان هذا المبدأ هو الواحد، لكن كانط عاجز عن إدراك هذا اللامشروط. واما عند هيجل فإن الوحدة المطلقة تتسق مع هوية او وحدة يمكن أن تتصور من الناصيتين الكثرة والمطلق. إذن يؤكد هيجل كما سبق أن أكد اسبنيوزا. فقط هو حَرَّك اسبينوزا. فإذا كانت الذات تنفى نفسها في الموضوع المطلق فإن الموضوع المطلق بدوره يفنى في الذات.

هوامش الفصل الأول :

(١) يوهان إدوارد إيرمان ، **أسس تاريخ الفلسفة** ، ط٣ ، برلين ١٨٧٨، الفقرة ٣٣١ وما بعدها .

(٢) نول ، **مؤلفات هيجل في شبابه** ، توبينجين ، ١٩٠٧ ، الفقرة ٣ وحتى الفقرة ٢٩ .

(٣) هيجل ، **الكتابات المبكرة** ، في مجموع المؤلفات (١) ، الناشر زوركمان ، فرانكفورت آم مين ، ١٩٧١ ، ص ٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص١٢ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٤٢٢ – ٤٢٣ .

(٧) عبد الرحمن بدوي ، **حياة هيجل** ، ص ٧ -٨ .

(٨) ش . س . هاريس ، **تطور هيجل** ، الجزء الأول ، نحو الشمس ١٧٨٠ – ١٨٠١ ، باريس ، عهد الإنسان ، ١٩٨١ ، ص ٣٨

(٩) المرجع السابق .

(١٠) المرجع السابق .

(١١) المرجع السابق ، ص ٣٩ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(١٣) عبد الرحمن بدوي ، مرجع سبق ذكره ، ص١٥ .

(١٤) ش . س . هاريس ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٥ .

(١٥) هيجل ، **الكتابات المبكرة** ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٦ – ١٧ .

(١٦) تويبور لوربيز هيرييج ، هيجل ، إرادته وعمله ، الجزء الأول ، دار نشر

سيينسيا ، آلي ، ١٩٦٣ ، ص ٨٢ وص ٦٣ .

(١٧) نول ، ص ١٧ ، وص ٣٥٧ .

(١٨) جورج لوكاتش ، هيجل الشاب (حول العلاقات بين الجدل وبين الإقتصاد) .

(١٩) عبد الرحمن بدوي ، مرجع سبق ذكرة ، ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢٠) ش . س . هاريس ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤١١ هامش ٢٤ .

(٢١) نول ، ص ٣٦٠ .

(٢٢) كتب عمانوئيل كانط « الدين داخل حدود العقل فقط » وفشته «محاولة نقد كل وحي » (١٧٩١) وغيرها من المؤلفات .

(٢٣) آدريان ت . ب . بيبيرتساوم ، هيجل الشاب والرؤية الأخلاقية للعالم ، نيرهوف ، الهاج ، ١٩٦٠ . ص ٥٧ .

(٢٤) في رسالة كتبها هيجل إلى صديق شلنج في برن في ١٦ أبريل ١٧٩٥

(٢٥) عبد الرحمن بدوي ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٤٨ .

(٢٦) في رسالة كتبها شلنج إلى هيجل في توبينجين عشية عيد الظهر من عام ١٧٩٥.

(٢٧) عبد الرحمن بدوي ، مرجع سبق ذكرة ، ص ١٩١ .

الفصـل الثانى

الحـرية اللامتنـاهية

المتن الأول: الحرية غاية التفلسف

أصبحنا الآن على يقين من أن الإشكالية الأساسية التى تقوم عليها اعمال هيجل فى كليتها وليس فى مجموعها العددي هى إشكاليـة الإنسـان الكلى او الكامل بمعنى جـرية الإنسـان اللامتناهية او سعادتة فى أفق تمتع الإنسان بالوجود فى محل إقامتة (BEI SICH SEIN) برفقة ذات مطلقة تعيد اكتشاف نفسـها فى الوجـود وتنفي الوجود نفسه فى أثاث متباعدة ومتقاربة.وفقا لإعتبار أن الآخر حد. ومن هنا يدخل الإنسان ملكوت الحياة اللامتناهيـة هذه الغاية او هذا الهدف الفلسفى الأساس هو هدف الحياة العقلية، حياة الهوية العقلية او الملموسة بين الإختلافات المتباينة.

وهكذا كان هدف هيجل منذ شبابة وحتى تقدم فى العمر والفكر: الإنسان أو حرية الفاعل العقلي الفردى.

من المعروف ان هيجل حرر مقالاً يحمل عنوان «حول ديانة اليـونان والرومـان» و كـان أقـرب إلى الموضـوع المدرسى فى إغسطس من العام ١٧٨٧. لكن هذا الموضـوع المدرسى المبكر حول الدين لا يبرهن وحده ان مركز اهتمامات هيجل الرئيسية فى بحوث هيجل الصبي كان الدين، بل بينً من ناحيـة أخرى المخطوط المدرسي الوحيد الذى بين ايأ ينا و الذى يحمل عنوان «حوار بين ثلاثة أشخـاص» (١) الإهتمام البالغ والمبكر بإعلاء حرية الإنسان او فى اقل تقدير الدفاع عنها. فقفاه ليس قفا عبد اعتاد ان يحني رأسة أمام جبروت السيد. وفى الموضوع نفسه المدرس الذى دار حول الدين عند اليونان والرومان تبين بوضوح

رغبة هيجل المبكرة فى ان تكون الحرية هى مركز الداوئر البحثية. فقد كتب يقول ما يلى:

«تصور الشعوب الإله على نسق الأسياد الذين كانوا يعرفونهم والأباء وقادة الأسر الذين كانوا يمتلكون سلطة الحياة والموت على من يتبعونهم فى صورة مطلقة وتبعا لمزاج الأسياد الذين كانوا يخضعون إليهم بشكل أعمى حتى فى تنفيذ أو امر غير صحيحة إو غير إنسانية. وكان هؤلاء اسوأ أسياد قادرين على الغضب مثل جميع البشر. وكانوا يعملون بضرورة ويستطيعون ان يقوموا على تعجلهم. هذه هى الطريقة التى سلكتها الشعوب فى تصور ألوهية وتمثيليات الأغلبية التى تزعم أنها مستنيرة- من الناس فى عصرنا لا تختلف» (٢) .

ومن ثم فإن التصورات النظرية المحض التي يتصورها الفلاسفة فى نظر هيجل تبدو وكأنها نوع من الجسم الذى ينمو طفيليا وحاملاً الخرافات المسلم بها على وجة العموم والتى جوهرها ان الانسان لا يمكن ان يكون جزءا وانما هو عبد لسيد إلهى. وهى الخرافة التي سيضعها هيجل الكهل موضع الإختبار.

كان الفلاسفة يتصورون الحرية ويتصورون تصورين متعارضين واضحين و سيظل تصور هيجل امتداداً للتصور الذي ارساه اليونان على وجه العموم ثم ديكارت ولينيتز واسبينوزا وعمانوئيل كانط فى العصر الحديث. ومن جانب آخر كان التصور القائم على اعتبار الحرية قوة و سيطرة على المواقف والمواضع والظروف الحياتية التى يمر بها الفرد وأما تصور

هيجل ومن سبقه ومن اتبعه فيقوم على ان الحرية تعيين ذاتي وتحكيم حر، وحرية مطلقة في الإختيار وفي غياب تام لأية ضغوط خارجية وبالتالي فالحرية تقنين ذاتي مطلق.

وكانت اللامبالاه رينيه ديكارت اسفل درجات الحرية فإذا كان صحيحاً فإذن زائف. إنها نتيجة من نتائج حرية الذات. الإرادة الإنسانية عند ديكارت إدارة الحقيقة والخير ويحد ديكارت الإرادة حداً ارسطياً حسب نموذج الغاية . فغاية الإرادة هى إدارة حرة للحقيقة. وهذه الحرية مطلقة حيث تستخرج الإرادة من عمق نفسها بداهتها الخاصة وعلتها الخاصة وقاعدتها الخاصة التي هى فى الوقت نفسه قاعدة موضوعية. وفى سياق الإعتراضات السادسة الخاصة بمفهوم اللامبالاة المشار إليها فى تأملة ديكارت الرابعة يقول ديكارت بأن الحرية التي فى الإله تختلف تمام الإختلاف عما هى عليه فينا. ومن ثم فاللامبالاة التامة فى الإله دليل عظيم على قوته الكبرى. وامافى حال الإنسان فهى تختلف كل الإختلاف لأنه يأتى إلى عالم قائم سلفاً ومحدد سلفًا من حيث طبيعه وحقيقته بعقل الإله او بإرادة الإله التي تتجة حسب قانونها الخاص إلا إلى هو طيب. ولايعبأ الإنسان إلا فى حال جهله بما هو احسن وأكثر حقيقية وبالتالى فاللامبالاة ترتبط عند الإنسان بالجهل . وأما تصور ديكارت فى العام ١٦٤٥ وفى سياق الرسالة التى بعث بها إلى القسيس ميلان فهى تقوم على أن اللامبالاة لاترتبط بالجهل وحده وإنما هى كذلك سلطة إيجابية ووضعية تختار فيبقى أنه في حدوده

التأمل الرابع من تأملات ديكارت الميتافيزيقية تختلف اللامبالاة التي تتسق مع حرية الإنسان و الاله ويبقى أن ـ وهو الأمر الأهم بالنسبة لخط السير الحرية الحقيقية تدخل فيها من الضغوط الخارجية . إنها فلسفة ديكارت النهائية فيما يتصل بتصور الحرية وكما يعرضها في « مبادىء الفلسفة » في الفقرات ٣٦ و٣٩ و٤٠ من الجزء الأول وفي رسالتين بعث بهما إلى القسيس ميلان بتاريخ ٢ مايو ١٦٤٤ و٩ فبراير ١٦٤٥.

وسيظل هيجل مخلصاً للتصوير الذاتي للحرية كما ارساه ديكارت وإن ابتعد عنه قليلاً. وسيظل تصور هيجل مناقضاً تمام التناقض لفلسفة الضرورة التي الصقوها باسمه مع انها مرتبطة تاريخياً وتقنياً وحقيقياً باسم الرواقيين الذين وضعوا الإنسان ضمن الإنسجام العام للعالم. وكيف يكون هيجل فيلسوف الضرورة والرواقين تقول بإخضاع الحدث إلى عدم التناقض بإمتياز؟ صحيح أن هيجل ينفي الإحتمالات والممكنات. لكنه فيلسوف الحرية الذاتية المطلقة وليس فيلسوف الضرورة.

وسيظل هدف هيجل هو دفع الوعي نحو تكوين العام بداخله. اذ ان العام كان قد اقام لفتره طويلة و نتج عن وثبه لا عن التوسط. ومن هيجل فصاعداً ستظل الحرية ناتجة عن تكوين ذاتي وداخلي للوعي وتجدد الحرية الغاية والتوسط ، غاية البحوث وتوسطها في سياق نشأه (الهدف) تدريجية (التوسط) للعام على اساس الملموس [٣]. ومهمة مايلي هو أن نبين توسط الحرية المذباين.

ولابد ان أذكر القارىء بان التصور العملى لهدف البحث فى اعمال هيجل والذى تبناه فى هذا الموضوع المدرسى فى عام ١٧٨٧ حول الدين بين اليوناني والرومان [٢٤] سوف يتواصل فى العرض الذى ألفة حول **بعض مزايا نكتسبها من الكتاب الكلاسيكيين القدماء فى اليونان وروما**. ظل هيجل يحافظ على أن هدف الفيلسوف هو أن يحل مشكلات الحرية بواسطة التنسيق بين المحددات المتعارضة ومن خلال توسط قائد إلى الحقيقة [٦]. وقد رأينا ان هذه الفكرة كانت قد وردت فى مؤلفات وأعمال فلاسفة سابقين على هيجل. لكن يجب أن أشدد على هيجل قد عبر عن هذا التصور للمرة الأول فى أغسطس ١٧٩٧ وفى لحظة كان هيجل يفكر فيها فى أفق جديد [٧] . وبعبارة اخري كان هناك من الفلاسفة من كان اقرب إلى هيجل من ديكارت وغيره من الفلاسفة الذاتيين الذين سبق ان ذكرتهم فى صورة عابرة.

وبعبارة أدق كان إفتراض الحرية كهدف للفلسفة وكهدف يتشكل، كان هذا الإفتراض إذن مبنوراً في فكر شلينج . وقد كتب شلينج رسالة بعث بها إلى صديقه هيجل جاء فيها ما يلى:

«بالنسبة لي إن المبدأ الأعلى لكل فلسفة هو الذات المحض، المطلقة اى الذات بحيث أنها الذات الوحيدة وحيث لا تكون محددة بعد. بالموضوعات وانما موضوعة بفعل الحرية. إن الفا او ميجاكل فلسفة هى الحرية» [٨]. وبالتالى فالحرية هى الوحدة المطلقة التي يجب ان تعلم الفلسفة كما صاغها عمانوئيل كانط

«حتى تتعلم كيف تطبق نتائجها الأكثر أهمية على تحديد من الأفكار» (٩) .

وفي فرانكفورت (من أول سنة ١٧٩٧ حتى نهاية سنة ١٨٠٠) اكتشف هيجل حدود الفلسفة السائدة حول الحرية الإنسانية منظور إليها من ناحية النزعة الارادية «الشكلية». ومن ١٧٩٧ فصاعداً سيظل هيجل بجواز النزعة «الشكلية» التي تنظر إلى الحرية بوصفها إستقلالاً للإرادة عن التاريخ. وقد وضع هيجل شكلانية الحرية القائمة في قالب ملموس حيث «اهتم هيجل بدراسة النظام السياسى والقانوني والمالى فى انجلترا بوصفها المثل الاعلى الأوربى آنذاك لنظام الحكم. وتمخض هذا الإهتمام عن شرح كتبه هيجل على الترجمة الألمانية لكتاب استيورت (STEuart) عن اقتصاد الدولة» وكتبه هيجل فى الفترة من ١٩فبراير حتى ٦ مايو سنة ١٧٩٩، وبقى هذا الشرح ولم ينشر إلا بعد وفاته بمدة طويلة (١٠)

وأما الحرية الشكلية السابقة فقد كان فى مقدورها ان تتكرر وتتساوى فى الحاضر والمستقبل والماضى دون أن تبين ، الحرية فى الدولة الحديثة في النقيد بخلق المدينة القديمة، وأما الحرية فى تصور فرانكفورت فتحقق المثال فى الزمان. فالقدرة تصوغ محتواه. وبالعكس تندرج الحرية في الضرورة التاريخية.

وستظل بعد فرانكفورت هذة الهوية بين الذات وبين الضرورة الزمانية الخيط التي يربط مجموع أفكار وتصورات هيجل. وهى الهوية التي تقوم بنسخها الذات نفسها حتى لا يهيمنى العنصر

الضروري التاريخي.

ففي نص متقدم للغاية لكن معروف للأهمية هو النص الذى يحمل العنوان الشائع «العقل فى التاريخ» (١١) يحلل هيجل تحديد الروح ويقول إن الروح يفكر وإنها فى الوقت نفسه تعنى بنفسها لا أعرف الموضوع إلا من ناحية أنى إعرف نفسي. وافكر فى الموضوع فأبعث في نفسي. وبهذا المعنى اكون انسانا . واتخلى عن صفتي الحيوانية:.

ich weissvon einem Gegenstande nur, sofern ich darin auch von mir selbst weiB, meine Bestimmung darin weiB, das, was ich bin , auch fur mich Cegenstand ist, daB ich nicht bloB dies oder jenes bin, sondern das bin, wovon ich weiB. Ich weiB von meinem Gegenstande, und ich weiB von mir ; beides ist nicht zu trennen . Der Geist macht sich also eine bestimmte Vorstellung von sich de wasentljch was seine Natur ist Erkann nur geistiggen lnhalt haben: und das Ceisige eben ist sen lnhalt dab sein lnteresse Soist es der Ceistige eBder Ceist zu einem lnhalte Kommt: nicht daBer seien lnhalt vorfndet, sondern er macht sich zu sei nem Cegenstsannde, zum lnhalte seiner selbs. (١٢)

ومن هنا فمحتوى الروح وصفه يعرف نفسه ويعوف شيئاً مغاير فهو المحتوى الروحى ومحتواها لا يقوم ابداً خارجها.

وبالتالى فإنه لايوجد نهاية غائية خارجية والسبب جوهري هو أن عنصر الروح هو الروح نفسها. اذن والروح وسط الروح والروح الحرة متناهية. واما الغاية الخارجية في الروح الا متناهية. واما النهائية الغائية فتحقق لانهائية الروح متناهية. وهو الأمر المحال في منطق هيجل. وبالتالى فإن الروح من غاية لا متناهية وحرة في صورة لامتناهية لأنها تعطي لنفسها عنصرها الخاص لا غيرها. ودون غيرها، ومن ثم فهى تقوم «بجانب نفسها».

وليس في مقدورها أن لا تكون بالقرب من نفسها، مرتبطة بنفسها ارتباطاً وثيقاً إلى ابعد الحدود الممكنة والواقعة والضرورية. لذا فإنه من وحى طبيعة الروح نفسها تبقى الروح نفسها دائما عند نفسها. وبعبارة أخرى إنها حرة (١٣)

وأما المادة فمن حيث تخضع إلى قانون الميل او النزوع إلى الوحدة والتجمع حول نفسها فهي التي تسمح وحدها بأن يقام سؤال النهايه الغائية بالنسبة للروح. وبالتالى فإن سؤال النهاية الغائية التي تجري ضمنها الفلسفة هو سؤال مادي او سؤال الفلسفة المادية وليس سؤال فلسفة هيجل التى لا تثير سؤال النهاية الغائية للفلسفة. وبعبارة أخري لا يمكن التطرف إلى النهاية الغائية للفلسفة عند هيجل إلا بوصفها نهاية مادية تنتهى إليها الروح والفلسفة معاً. الماده هي التي تبحث الوحدة والمركز اللذين تملكهما الروح. لأن الروح غاية ومركز ووحدة. وإذا لم تصل الماده إلى نهايتها الغائية فهي تصبح مادة مائلة نحو شيء خارجها.

ومن هنا فإن مجموع عناصر الباب الأول من الدراسة إنما هي مصيد مادي للروح المتفلسفة، مصير غير روحي للروح المتفلسفة. مصير مفكوك. ونهاية الفلسفة الغائية إنها نهاية مادية رغماً مماسبق ان معناة في مقدمة الدراسة من أن الدراسة تبدو شكلية «والكلام حول نهاية الفلسفة حتى ولو كان عميقاً يبعدنا عن محتوى الفلسفة الهيجلية». إلا ان «العقل فى التاريخ» هو أن يبين- في سياق الحديث عن تعيين الروح أن الشكل وثيق الصلة بمحتواها المادي:

Die Natur des Ceistes laBt sich an seinem Vollkommenen Gegensatz erkennen . Wir stellen den Geist der Materie ge genuder. Wie die Schwere die Suustanz der Materie, so mussen wir sagen, ist die Freiheit die Substanz des Ceistes Jedem ist es unmittelbar glaublich, daB Der Ceist auch unter andern Eigenschaften die Freiheit besitze: die philosophie aber lehrt uns, daB alle Eigenschaften des Geistes unr durch die Freiheit bestehen, alle unr Mittel fur die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen . Es ist dies eine Er kenntnis der spekulativen Philosphie, deB die Freiheit das einzige Wahrhafte des Geistes sei. Die Materie ist insofern schwer, als in jhr der Trieb nach einem Mit-

telpunkte ist insofern ist wesentlich zusammengesetzt, besteht aus lauter einzelnen Teilen, die alle nach dem Mittelpunkte streben, also jst Keine Einheit in der Matere. Ste besteht als ein AuBereinader und sucht jhre Einheit; also trchtet sie, sich selbst auFzu- heben, und sucht ihr Gegenteil . Wenn sie, dies erreichte, w"are sie keine Materie mehr, sondern sie w"are als solche ist sie ideell. Der Geist im Gegenteil ist eben dies, in sich den Mittellpunkt zu haden; er strebt auch nach dem Mittelpunkte aber der Mittelpunkt ist er selbst in sich, er ist in und bei sich selbst. Die Materie hat ihre Substanz auBer ihr; der Ceist dagegen ist das Beisichselbstsein , und dies eben ist die Friheit. Denn wenn ich abhangig bin, so beziehe jch mich auf ein anderes, das ich nicht bin, und kann nicht ohne solch ein "AuBeres sein. Frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin. Wenn der Ceist nach seinem Mittelpunkte strebt, so strebt bin. er, seine Freiheit zu vervollkommnen; und dieses Streben ist ihm wesentlich. Siagt man n"amlich, der Ceist ist, so hat das zun"atigchst den sinn: er ist etwas Fertiges. Er ist

aber etber etwas T"atiges. Die ist sein Wesen; er ist sein Produkt, und so ist er sein AnFang und auch sein Ende. Seine Freiheit besteht nicht in einem ruhenden Sein, sondern in einer be- st"andigen Negation dessen, wwas die Freiheit auFzuheben droht. Sich zu produzieren, sich zum Cegenstande seiner selbst zu machen, von sich zu wissen, ist des Gesch"aft Ceistes; so ist er f"ur sich selber. Die nat"urlichen Dinge sind nicht f"ur sich selb; darum sind sie nicht frei. (١٤)

إذن توجد الروح بالقرب من نفسها . تتجه الروح بفعالية ومن خلال نفى بلانهاية غائية خارجية. تفيد الروح نفسها وبالقرب من نفسها وبنفى فعال. جوهرها فعال، دينامي، سلبي، بحيث أن الحرية، لاتشير إلى حرية قائمة بذاتها وإنما تشير إلى حرية فعالة تعمق بداخلها و لنفسها «بدايتها ونهايتها»(١٥). ومن ثم الروح ليست فى حاجة إلى توسط المادة ، إلى توسط النهاية الغائية. ومن ثم لا تحتاج الفلسفة إلى تحديد غايتها. وانما يحتاج الإنسان لتحديد الغاية في اثناء القيام بأعمال فعلية في تخارج الروح وضمن عملية نفى مستمرة لكل ما يعترض الحرية (١٦)

indem er seine Triebe hemen oder laufen lassen kann, handelt er nach Zwecken, bestimmt sich nach

dem Allgeminen . Welcher Zweck ihm gelten soll, hat er zu bestimmen.(١٦)

ومن هنا فالنهاية الغائية التي قد يحددها الإنسان بمضمونه وفي تناقض الميل (TRIEB) الذى ينتمي إلى العلم الحسى على وجه العموم والإنسان بوصفه كائناً طبيعياً غير عقلي. «وفي هذا المستوى الإنسان كالحيوان لأنه و عجاب الذات» (١٧) فى الميل الطبيعى . وبالتالي لا توجد غاية الفلسفة إلا في سياق الباب الثاني في الدراسة. فهو يشهد إرتفاع الذات إلى الحياة اللامتناهية بوصفها ظاهرة تاريخية محددة. وهذا الإرتفاع الخاص بالزمن الحاضر يتم بصيغتين يقربهما هيجل من «روح الزمن» (١٨).

المتن الثانى : الحرية فى حالة التحقيق المعرفى

الفقرة (١) : معرفة الشىء نفسه

نستخلص مما سبق أن موضوع التفكير أو البحث عند هيجل هو تبيين جوهر الحياة . وقد أصبح ذلك فيما بعد عند هنرى برجسون وكلود نرنارد أمراً صعبًا للغاية بل صار امراً محالاً تماماً . ومن هنا أعادت ميتافيزقيا الحياة عند كلودبرنارد وهنرى برجسون إلى الأذهان شبح تحليلات عمانوئيل كانط حول استحالة تبيين جوهر الحياة إلى تبيين محال. اقامت بل أعادت إلى الأذهان الفصل العنصري التام الذى اقامه فى العصر اليوناني القديم فيثاغورس وافلاطون وارسطوا واوريبيديس. وتتصل الأنواع الثلاثة فيما بينها إتصالات قياسياً حسبما يُعبر ارسطو . وفى النهاية يتفرج الفيلسوف حسبما يقول أفلاطون على الحياة دون أن يتدخل فيها. وبالتالى فإننا امام احد امرين: إما الحياة سابقة على التصور، او ان التصور حيوى، او ان فهم الحياة هو فهم موضوع خارجى؟

قبل أن يصبح هيجل مربياً فى بيوت الخاصة فى برن وفى أثناء فترة الدراسة فى الجامعة كان هيجل قد حدد سلفاً هدف حياته كما يتبقى أن يكون. وفى أثناء الشهور الأولى من إقامته فى برن راح يبحث عن فهم اسباب ما آلت إليه الحياة ثم راح يبحث عن أساليب إزالتها لكى يحل محلها هذا الهدف أوهذا المثال الجميل. ولم يجد الأمل إلا فى السلطات التكاملية للعقل. وتيقن ان الجذر الأصلى لاغراضنا عن المثال اليونانى هو القبول بمبدأ عقلى يتحكم فى الحكم السياسي والإجتماعى.

وهكذا لم ينس هيجل قط فكرته حول مثال الوجود الإنساني والذي جوهره الحياة كما عاشها الإنسان في المدن اليونانية عموماً ومدينة اثينا ايام بيريكلس خصوصاً.

كان هنا هو المثال . اما الواقع الفلسفي فقد كان يسوده الأفق المفتوح منذ عمانوئيل كانط و على طول سنة ١٧٩٥ وعرضها. وهي السيادة التي دعمت القناعة بأن حضور سلطات العقل حقوقه في الروح كان الإرادة الرئيسية لإعادة تكوين الحياة على نسق هذا المثال اليوناني. وكان يعلم أنه بعمل المتقدمين قد أصبح في موقع تقويم هذا التحقق اليوناني . وذلك حينما يصفو. كان يعتمد أن الحياة قد تعود في صورة الكلية بالتطبيق السليم لهذه النظريات ورغماً عن أن همه الاساس ظل النظر في الحياة ـ الدنيا إلاّ أنّ همه انحرف جزئياً ووقتياً إلى الحياة الدنيا الآخرة. لكن سرعان ما عادت الحياة الدنيا إلى مقدمة التفكير. وذلك في اثناء فترة فرانكفورت حيث اصبح تصور الحياة جزءاً لايتجزأ من مجموعة تصورات ميتافلسفية تهدف توحيدالتصور و نقيضه الا وهي تصور الحياة والقدر والحب وإن كانت الحياة المحض هي موضوع التفكير الرئيسي(١٩) . وهي لاتنأى تماماً عن المحيط الديني.

ففي «الإيمان فن» المخطوطة التي كتبها نحو بداية عام ١٧٩٨ بعد التحرير الأول للمخطوطة الأخرى يبدأ هيجل بتعريف الإيمان بأنه الصيغة التي توحد النقائض في التمثيل. «التوحيد نشاط. وهذا النشاط المنكسر بوصفه موضوعاً هو موضوع الإيمان» (٢٠) . والتوحيد هنا يختلف جذرياً عن التركيب الذي ساد مشهد

الفلسفة المثالية الألمانية. لأن التركيب- كما يرى عمانوئيل كانط - هو الفعل الذى يضيف التمثليات إلى البعض الآخر ثم يفهم ويدرك ويلتقط التنوع فى المعرفة. وعلى كل المستويات يقود هذا التركيب على طريقة عمانوئيل كانط إلى «التمثيل» وينحرف بنا عن «التصور» وسوف يبين الفصل الثالث الإعتراض الرئيس الذى يوجهه هيجل للوحدة التمثلية التى تقدمها الأديان وفلسفة كانط على حد سواء.

إلا انه يجب أن نشدد هنا على أن النقيضة الموحدة أو وحدة النقيضة في مرحلة من مراحل تطور هيجل الروحي هى وحد الحياة وليس من أفق القدر أو الحب. فقد كتب هيجل الشاب يقول إن مهمته هى إزالة الحاضر القائم بين الحياة والنظرية، بين الثقة والحس، بين الوعى والواقع المنتج، بين الرغبة واشباعها.

وهى المهمة التى حددها فى فترة فرانكفورت وقادتة إلى تصور «الكلية المعاشة» و تصور «اللاإنكسار» او اللاتفكير . وهى الفترة التى مال فيها إلى نوع ، من أنواع التصور. فالحياة تزيح وتفضى وتنحى التصور من طريقها [٢٢]. وهى إذ لا توجد تعد نفسها ضمن تصور هو صورة من صورة الغربة عن النفس [٢٣]، عن غيبة الحياة عن نفسها. إن الحياة نصف تصور أو شبه لا تصور وبالتالى فهى جزء من الإنعكاس، الإنكسار، التفكير المشوه الذى يعاكس تفكيراً مشوهاً معاكساً وهكذا دواليك دون توقف عند نقطة بعينها. مما يحيلها إلى لحظة معينة من لحظات تقدم الامتناهى الذى يدفع حدوده باستمرار ويؤجل

الوصول إلى آخر الخط. ان الحياة علامة دالة على اللامتناهى الفاسد أو الزائف، الذى لا يبلغ الفيلسوف.

إلا أن سبب عجز الفيلسوف عن بلوغ غايته هو الديانة اليهودية وفاسفة عمانوئيل كانط. إنهما هما اللتان تبقيان على التعارض بين الحياة والتصور. وذلك فى الحدود الضيقة لتكوين الإنعكاس (الإنكسار). وقد كتب هيجل حول موقف المسيح امام الشريعة والأخلاق قائلاً إن الوجود يرتفع فوق الإنفصال وإنه حياة (٢٤) . وفى ضوء المسيحية يتم توحيد ثم إكمال الإنفصال اليهودى. ومن ثم «فإنه فى الكائن المتفكر فيه اعاد نوح بناء العالم الممزق (٢٥) ، اى انه أعاد بناء العالم فى كائن بلا حياة (٢٦) والفعل الأول الذى صار به، ابراهيم أباً لأمة كان فعل الإنفصال الذى يمزق روابط الحياة (٢٧).

وهذا والإنفصال فى الحياة اليهودية بين الحياة والتصور ، بين الوجود والنقد، بين العالم والتفكير، لم يبرح مكانةإلا لتحل وحدة ميتة (٢٨) من الواقع المنتج المثال : والواقع والمثال ليسا واقعين ميتين . انما هما عد . إنهما ليسا شيئا (٢٩) بل هما كائنات فى قطعية «لامتناهية» (٣٠). ومن هنا يرى الاله اليهودى ان هذا الإنفصال بين الحياة والتصور علاقة على «الاغتراب» (٣١). وبالتالى فحياة اليهود ي تخارج بلا تدفق بين الحياة والتصوريسلم اليهودى للإنفصال ويجعله غريباً عن نفسه. وذلك بصرف النظر عن «التخارج المتداخل» لأن الإغتراب اليهودي لا يسمح بعودة الإنسان اليهودى إلى نفسه. ومن ثم فالإغتراب

يعُطّل حركة الإنكسار (الإنعكاس) ويقبلها. الاان هذه النماذج تسمح بوضع غاية خارجية «وإن لم يكن شيئاً» قائما لنفسة ويرضى عن نفسه [٣٢] .لذا لم يؤد النارالذى نقله الإله إلى الشعب اليهودي إلى نشأة «لهب الحياة» [٣٣] .

وإغتراب التصور عن الحياة هى السمة المميزة للديانة اليهودية خصوصاً وللفكر الإنساني منذ نشأتة وحتى فلسفة عمانوئيل كانط- وأما مع هيجل وبداية القرن التاسع عشر فقد تم الوصل بينهما فى «تداخل متخارج» أو فى «خارج متداخل».

وقد كان اكتشاف هيجل الشاب للحياة معاصراً لتحول الحياة إلى نهاية غائية لم تعد مفروضة فرضاً من الخارج وإنما صارت إلى التنظيم الداخلى للكائن الحى. إنهافترة تنظيم الكلية من ناحية الغائية. لان الدلالة لا تنفصل عن البنية. والعكس بالعكس. وهى الفكرة نفسها التى توجه التصور الهيجلى للنظام المغلق- المفتوح فى مؤلفات هيجل الكهل. وسنرى فى الباب الثانى كيف أن الفلسفة منتج منظم كل شىء فيها غاية وكل شىء . فيها واسطة فى اتساق بين اللحظات كافة دون تمييز. لذا فالنسق و المنظومة حجة من حق الحياة وليست حجة ضد الحياة.

ركز هيجل الشاب على الطابق السفلى للحياة. لكن القوة التوحيدية التى تتمتع بها الحياة لا علاقة لها بالنزعة البيولوچية العلمية الوضعيه الساذجة. فجدل الحياة ينطبق على الحب الإنسانى والخطيئة والعقاب والابدا ع الفنى والوجود السياسى والنمو النباتي وتناسل الحيوانات. وفى نسق هيجل الكهل ستظل

الحياة الكلية تدل على تصور ميتا فلسفية حيث ستمثل اللحظة الأولى من لحظات العملية الميتافلسفية الفكرية التى لحظتها الثانية تتكون من المعرفة إما الفكرة الثالثة فهى الفكرة المطلقة. إذن ستمثل الحياة فى فلسفة هيجل الكهل اللحظة الأولى الميتا فلسفية فى تطابق الموضوع والتصور. مجموع مسار المنهج المطلق اللاحق يفترض الهوية الأولى الميتا فلسفية التى تضيفها مطابقة الحقيقة والتصور وتحققها فترة الحياة. وسيكون واضحاً أن الحياة لاتشير فقط كتصور إلى تخارج المعرفة وموضوعيتها وانما الحياة المتطابقة هى الحياة الذاتية التى تعطيها لنفسها. وبالتالى فإن الفكرة الميتا فلسفية الأولى هى الحياة :

So ist die Idee erstlich das Leben; der Begriff,- der unter- schieden von seiner Objektivtiat einfach in sich seine Objek - tivitat durchdringt und als Selbstzweck an ihr sein Mittel hat und sie als sein Mittel setzt, aber in diesem Mittel immanent und darin der realisierte mit sich identische zweck ist. - Diese Idee hat um ihrer Unmittelbarkeit willen die Einzelbeit zur Form ihrer Existenz. Aber die Reflexion ihres absoluten Prozsses in sich selbst ist das Aufheben dieser unmittelbaren Einzelheit; dadurch macht der Begriff , der in ihr als Allgemeinheit das lnnere ist, die AuBerlichkeit zur Allge-

meinheit oder setzt seine Objektivitat als Gleichheit mit sich selbst.[٣٤]

:لكن الحياة كأساس ميتا فلسفي انما هو الاساس المباشر ومتفرد. لذا كان ضرورياً ان اتطرق- فعلت ذلك في ما يتلومن تحليل- المنهج المطلق إلى قضية التخارج المنفرد للشمول الداخلى للتصور حيث يضع التصور موضوعيته الخارجية المتفردة كمساواة داخلية شاملة، كلية بينها وبين نفسها.

إذن تجاوز فكرة الحياة الفلسفة لأنها تحقق الهوية الميتا فلسفية بين الهوية التصورية وبين الإختلاف الموضوع. صحيح أنه إذا كانت الفلسفة لاتحتوى على غير الأشكال الفكرية الخالية من اية تمييز موضوعى فكري او حيوى فإنه من المحال ان نثير قضية الميتافلسفية. وهى تثار لأن الحياة هى الافتراض المباشر والفكرة الأولى التى تصونها الفلسفة. وبعبارة أخرى لا يوجد عند هيجل من ناحية الفلسفة المحض ومن ناحية ثانية الحياة او الفلسفة التطبيقية وإنما هو ساوى بين التصور والحياة، وافترض التصور إفتراضًا مباشراً حول علم الروح الذاتية وعلم الروح المحض ،نظرية الوجود، والجوهر بمعني ان النقد الذاتى هو حقيقة الوجود. والجوهر وبالتالى فإن التصور الذاتى يفترض إفتراضاً مباشراً جوهرة تفرد الحياة . وهويفترض كذلا افتراضاً مباشراً مغايراً تمام المغايرة جوهرة التصور الملموس فى مصير الروح الذاتية وفى عملية الوجود والجوهرثم التصور[٣٥] .

وكما أنه يجب ان نعتبر الهوية بين هوية التصور والإختلاف الموضوعى اعتباراً اولياً ضمن ميتافلسفة مباشرة يجب أن نترك فكرة الحياة ونعرضها فى هذا التعيين الذى فى الحياة. حتى لايكون النظر اليها نظراً إلى شىء فارغ بلا تعين اوتحديد [٣٦]. و ما يجب أن نلحظه ان فكرة الحياة المقصودة فى سياق الميتافلسفة هى الحياة المنطقية التى هى لا حياة طبيعية او روحية . إنها «الحياة المحض» كما سبق ان قال هيجل الشاب. وتسقط الحياة الطبيعية الحياة المحض فى التخارج حيث شرطها الطبيعى غير العضوى [٣٧].

وتفترض الفلسفة افتراضين لكن متكامليي هما افتراض التصور الذاتى وافتراض التصور الموضوعى ولا يميل التصور إلا إذا صار إلى «نفس الحياة» نفسها إنه الميل الذى يوسط واقعة من خلال الموضوعية [٣٨].

وبالتالى لا يجب ان تخلط بين الحياة االروحية التى تدرسها علوم النفس و الانثروبولوچيا وغيرها من العلوم الظاهرية. فقط الحياة الروحية الحياة امام الروح وتضع الحياة وضعاً شيئياً. وباختصار حقيقة الوحدة الروحية بين الروح والحياة هى الإنفصال بين الروح والحياة فى سياق تخارج «طبيعى». تقف الروح امام الحياة وقوفاً تعارضياً إذن تبدو الحياة وسيلة الروح من ناحية والفرد الحيوى من ناحية أخرى والمثال-الجمال من ناحية ثالثة. وهذه الجوانب الثلاثة: الحياة واسطه الروح، الحياة الحيوية، الحياة مثال، هذه الجوانب الثلاثة جميعاً لا تصل فكرة

الحياة بنفسها. وذلك لأن فكرة الحياه نفسها حرة من هذه الموضوعية المفترضة والشارطة بما أنها حرة تربطها بالذاتية (٣٩)

إذن الحياة هى الرابطه والكلية المطلقة والكونية والموضوع. إنها الشمول المطلق . وذلك فى ذاتها ولذاتها، والحياة هى الشىء نفسة الذى على الفيلسوف أن يعرفه. إنها الحياة اللامتناهية.

الفقرة (٢) : المنهج المطلق

وهو المنهج الفلسفي. وهو مطلق لأنه يخلو من الفروض من بدايته حتى نهايته. وهو لامتناهي يتوسط المنهج الإستقرائى والمنهج الإستنباطي المتناهيين.

يدل المعنى الإشتقاقي اليوناني القديم الأصلى للفظ منهج على الطريق الذى قد يؤدى إلى الغرض المطلوب بعد تحاوز أو التخبط فى المصاعب والعقبات. ولم يتشكل التشكيل الحالي إلا ابتداء من عصر النهضة. وضع علماء المنطق المحدثون المنهج كجزء من أجزاء المنطق يقوم بتقصيِ إو تحديد أو تشييد طائفة من القواعد العامة المصاغة صياغة دقيقة لأجل الوصول إلى الحقيقة فى العلم.

وتمت الخطوة الحاسمة على طريق تكوين المنهج فى القرن السابع عشر وأصبح يدل على فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة إما من أجل الكشف عن الحقيقة أو من أجل البرهنة عليها للغير، ويسمى المنهج الأول بمنهج التحليل أو منهج الحل أو منهج الإختراع. ويسمى الثاني بمنهج التركيب أو التأليف أو المذهب.

وأضاف علماء المنطق إلى هذا النوع من المنهج منهج الوقائع والقوانين. أى أنهم أضافوا إلى المنهج الرياضي الإستدلالي، المنهج التجريبي أو التاريخ. وأصبح الكلام يدور ايضا حول الفيزياء والعلوم الإجتماعية لإضافة الحديث عن الرياضيات والهندسة. وكان المنهج الإستدلالي والمنهج التجريبي قد تكونا فى القرن السابع عشر فى ضوء أن المنهج هو الطريق الذى قد يؤدي

إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة.

وقد نشأت مشكلة المنهج الحديث في ضوء أزمة نمو العلم في القرن السابع عشر و اثمرت ازمة نمو العلم الترييض التدريجي للفيزياء والتحول من العلم الارسطى والوسيطي إلى العلم الحديث. ولم يصبح المنهج مشكلة فى اول تاريخ العلم الحديث وانما فى آخر تجلياته العظيمة. وبالتالي لم تنشأ مشكلة المنهج بمعزل عن ظاهرة المنهج نفسه. وبالتالي ايضا لا يوجد منهج مرسوم من قبل بطريقة نظرية مقصودة وانما هو نوع من السير التلقائي للعقل لم تحدد قواعده تحديداً مسبقاً. فقد كتب رينيه دكارت خطاب فى المنهج ليس قبل وانما بعد عمله العلمي واختتم عمانوئيل كانط نقد العقل الخالص بالحديث عن المنهج واختتم هيجل علم المنطق بالبحث فى المنهج.

وتبعاً لاختلاف العلوم تختلف المناهج. ولكنها قد ترد إلى منهاجيين إساسيين هما الإستدلال والتجريب بالإضافة إلى منهج الإسترداد فى العلوم الإجتماعية. والعلم الباحث فى هذه المناهج الثلاثة بحثاً مخصوصاً هو علم المنهج.

ولا يمكن تدريس المناهج تدريساً نظرياً عاماً كقواعد مجردة نفرضها على الباحث أو العالم بعد أن يكون قد سار عليها. وإنما يتكون المنهج داخل المعمل أو المختبر حيث الإتصال المباشر بالوقائع والتجارب العلمية. ولا يتم تعلم العمليات إلا فى المعامل . ويشتبك المجرب بمشاكل الطبيعة. والتعاليم النافعة هى تلك

الصادرة عن التفاصيل الخاصة بالممارسة التجريبية فى علم معين. وهذه التعاليم نفسها النافعة ليست واجبة التنفيذ فيما بعد. باختصار المنهج رهين البحث، وليس العكس، لأنه لاتوجد قواعد مطلقة. ولا تتقدم العلوم إلا بالأفكار الجديدة وبالقوة المبدعة للعالم والباحث. اما من حاول ان يقدم تعاليم مطلقة واجبة الإتباع فى البحث فلم ينفع في تقدم العلوم. بل ربما ساعد على تأخير مسيرة العلم.

وحينما يخوض الباحث فى عمله فإنه يخوضه بخليط من التعاليم والقواعد غير القابلة للتطبيق لا منهج مسبق دقيق. وثانياً ليس مفروضاً على الباحث ان يبنى فى ذهنه سلفا منهجاً معيناً يسير وفقاله فى ابحاثه. وثالثاً، تختلف المناهج باختلاف العلوم لان الفيزياء ليست الكيمياء والكيمياء ليست علم الأحياء وعلم الأحياء ليس الرياضيات وهكذا ليس هناك ما يمكن ان نطلق عليه صفة المنهج الواحد الموحد للبحث فى العلوم كلها أو فى طائفة منه. هذا وإن كان هناك روابط بين الميادين المختلفة للعلم .

إذن ليس هناك منهج مسبق لأن المناهج ليست اشياء ثابتة بل هى تتقيد بمقتضيات العلم وأدواته. وهى تتعدل باستمرار لتتغير بمطالب العلم المتجدد. ولا يوجد منهج لا يفقد في النهاية خصوبتة الأولى. والتطبيق فى اختلاف باستمرار.

ومع هذا فإن هناك وحدة تربط بين مختلف المناهج والعلوم والأبحاث . وهى وحدة البحث عن الحقيقة و إمتلاكها، ادوات المعرفة والمعرفة نفسها، ملكات المعرفة والمعرفة المنتجة، عمليات

المعرفة والمعرفة المنتجة. هذه الوحدة لا تتم إلا في ضوء المنهج مرآة للموضوع أو صورة الظاهرة وهى الظاهرة التى تحمل معها حركة وجود نفسها. وليس اعتبار المنهج مآة الموضوع ما يدل على ان المنهج يعتمد «الحس المشترك». فالحس المشترك هو اسهل المناهج وايسرها. لكنه ليس منهجاً بالمعنى الدقيق لكلمة منهج أو هو منهج يلجأ إلي من يقنع بالحياة والعصر وما فيه من فلسفة دون أن يحاول ان يفهمها أو يفسرها. ولهذا فليس عليه سوى ان يقرأ نقد الفلسفة . أما الفلسفة فلا يعبأ بها الكثير أو القليل . ويكفيه أن يقرأ المقدمات المعتادة. «وهذا هو طريق رجال التاريخ ويمكن اجتيازه بثبات النوم» (٤٠). وليس الحدس منهجاً أحد. ذلك الحدس «الذى يأخذ به الرومانتيكيون وأشياء المثاليين» (٤١) . ولم تكن عواطف وأحاسيس «يعقوبى» احد المفكرين الألمان المعاصرين لهيجل، اقول إن احاسيسه « لا تجهد نفسها فى السير خطوة واحدة، وإنما تجد نفسها دفعة واحدة أمام الحقيقة ذاتها وجهاً لوجه» (٤٢). واخيراً يختلف منهج الفيلسوف عن منهج العلوم والرياضيات إختلافاً يكاد ان يكون تاماً. «والحق أن الفلسفة إذا أريد لها أن تكون معرفة منظمة فينبغي عليها ألا تستعيد منهجها من علم آخر، بل لا بد أن ينبع من صميم موضوعها ذاته» (٤٣) .

إذن لا ينفصل المنهج عن موضوع المنهج. بل المنهج نفسه هو روح الموضوع. ووراء المناهج كلها وحدة الموضوع. والأمر يتوقف على الموضوع الذى يشتغل فيه الباحث.

واشتهر رينيه ديكارت شهرة عالمية بأنه الفيلسوف الذى إخترع تصور المنهج [٤٤]. الا أن تصور ديكارت للمنهج قد تحول على أيدي هيجل إلى منهج للفهم وحسب وبدون ان يتجاوز فهم موضوع من الموضوعات. ورأى هيجل أن تصور ديكارت [٤٥] للمنهج «بلاجدوى» [٤٦] على الإطلاق. لأن مقال فى المنهج هو فى جوهره مقال فى منهج الفهم الفيزيائي. وأما مقال هيجل في المنهج فهو في جوهره مقال في منهج الروح. ومنهج الروح لا ينفي صلاحية الفيزياء والرياضيات وانما يحد هذه الصلاحية حداً نظرياً يجاوز حدود الفزياء والرياضيات. ويقول هيجل فى مقاله عن الحق الطبيعى إن المثال الباهر والدال على الحرية المنتجة فى المعرفة هو مثال «التطور الخاص والحر والعلمى للهندسة» [٤٧]. وقد ظل تحول الفلسفة من مرحلة التحسس إلى مرحلة العلم الواثق من افلاطون إلى عمانوئيل كانط تحولاً مؤسساً على احتذاء الشكل الإقليدى فى العلم. وذلك كان في هندسة إقليدس من منطق نبيل.

وقد وَجَّه هيجل في أعماله بعد مرحلة فرانكفورت وفى مقدمة ظاهريات الروح نقداً حاداً لطبيعة الفهم الرياضى. وقد انتهى إلى رفض النزعة الشكلية والخارجية والإعتباطية التي تنزع إليها الرياضيات. وقد قام النقد على أن المنهج المطلق لا يسبق الوضع الذاتي للمحتوى [٤٨]، أىّ أن المنهج لا يسبق موضوع المنهج. كما كان هيجل قد وَجَّه النقد نفسه عامين قبل صدور ظواهريات الروح وذلك فى مخطوطة منظومة عامىّ ١٨٠٤ –

١٨٠٥، ودقق هيجل وقال إن معنى المعرفة هو الفعل المطلق وإن هذا المعنى في التساوى ليس كاملاً. لأن الهندسة تبني وتستنبط النتائج من المقدمات في صورة لا يعبأ فيها المحتوى بالشكل ولا يهتم فيها الشكل بالمحتوى (٤٩) .

على هذا فقد ظل المحور الرئيسي الذى يدور حوله منطق هيجل الكبير والصغير، الأول والنهائي، كما هو. ظل المحور هو المنهج المطلق، أى عرض الحركة المحايثة للمحتوى كما قد نتخيل . يقصد هيجل بالمنهج المطلق أن شكل الفكر يحايث المحتوى . وهذا ما تحقق عامان تقريبا قبل إنشاء هيجل الأول عمود أو ركن رئيسي من أركان فلسفته ، أى انه حقق ذلك في منطق عامي ١٨٠٤- ١٨٠٥قبل صدور ظاهريات الروح .

وهكذا فإن توكيد هيجل فى مقاله عن الحق الطبيعي حول أن الهندسة هى النموذج المنهجي بإمتياز قد يثير الدهشة. والواقع إن هم هيجل فى الحق الطبيعي وقبل صدور ظاهريات الروح بقليل هو اكمال تحرير الفلسفة من قيود النموذج الرياضي وكان عمانوئيل كانط قد استهل هذا التحرير. لكنه تردد. يسلم كانط فى القسم الأول من نقد العقل المحض والإستعمال العقائدي فى النظرية المتعالية للمنهج بأن الرياضيات هى المثال الأعظم الدال على العقلانية، وهو المثال الذى تريد ان تقلده الفلسفة لتصير منهجية أو علمية كما أصبحت الرياضيات. إذن أثار كانط سؤالاً. وهذا السؤال يقول: هل يقود المنهج الذى أدى إلى اليقين الضرورى فى علم الرياضيات إلى اليقين نفسه فى

العقل الخاص الفلسفى [٥٠]؟ وسيظل جواب كانط هو الفصل. ولم يربط بين اليقين الفلسفى واليقين الرياضى. ذلك ان المعرفة الفلسفية يتوسل فيها العقل بالتصورات [٥٢].

كان **نقد العقل الخالص** بداية اساسية وحاسمة على طريق تحرير العقل الفلسفى من قيود وضوابط وقوانين اليقين الرياضى وبالطريقة نفسها شَدَّدَ هيجل منذ مقدمة **ظواهريات الروح** على الفصل بين اليقين الرياضى وبين اليقين الفلسفى. وذلك على أساس أن الدليل الرياضى لا يدلل على ما هو قائم وإنما على فعل يخرج من الشئ نفسه [٥٣]. وذلك على أساس أن فعل المعرفة الفلسفية يحتوى أولا على حركتين خاصتين من حركات إدخال الشئ وجوده الخارجى، وبالتالى فإن المعرفة الفلسفية تفوق المعرفة الرياضية لأن المعرفة الرياضية لا تدرك إلاجانباً واحداً من جوانب الشئ، إنها معرفة تجريدية فى تصور هيجل. لا تنظر إلا إلى جانب واحد من الشئ. والرياضيات من هذا المنطق تناسب منطق رجل الشارع لا رجل الفلسفة «لأن الناس في حياتهم اليومية يمارسون أعظم لون من ألوان التجريد، لأنهم لا يركزون إلاعلى جانباً واحداً فقط من جوانب الواقع الحيٍّ متعدد الزوايا. خذ مثلاً مشهد شاب وسيم يساق إلى المتصلة بين جمع غفير من الناس تجد النساء لا يرون منه إلا وسامته التى يأسفون لضياعها بينما يرى الشيوخ فيه مثلا من أمثلة الرقاعة والخلاعة ، فى الوقت الذى لا يجد فيه رجال الدين إلا شابا ارتكب جرما يجب أن يحاسب عليه ومن ثم يكون إعدامه جزاء

وفـاق لما قـدمتـه يداه اهـؤلاء جـميـعـاً مـفكرون تجـريديون لأنهم يقطعـون الواقـع آمـا مـهم إلى شـرائح مـعـزولة ويجـعلون منهـا موضـوعات لتفكيرهم وهم بذلك يبتعدون عن الوجود الحيّ الذي يريدون فـهمـه» [٥٤]. وفـي دائـرة **المعارف الفلسفية** وضـع هيـجل المعرفـة الرياضـيـة وضـعـاً يجـعل منهـا صـورة للفكرة [٥٥] التـي تستطيع أن تربط بين مختلف قضاياها الأساسية تبعاً لمتطلبات «الرياضيات الفلسفة» [٥٦]. وهذا العلم بلا ادنى شك هو اصـعب العلوم جميعاً [٥٧]. لأنه يعـقلن العـقل. وعليـه أن يعـرف مـعـرفـة تصـورية تـخـوض فـى مـا تشتقـه علوم الرياضـيـات من مـحددات مفروضة او مفترضة على سبيل الفهم [٥٨]. وبالتالى فقد يؤسس التـصـور لوعى مـحـدد أو أدق. وذلك بمبـادئ الفـهم والنظام والضـرورة كمـا يبين من عمليات علم الحساب وقضـاياه إلا أن إدخـال الـهندسـة في منظومـة فلسـفـيـة أو عـقليـة أو نظرية يمد الهندسـة بـحدود الفـهم دون ان يتـعداه إلى التـصـور [٦٠]. وبالتالي فإن معـارضة هـيـجل للفيزياء الرياضـية والميكانيكا الكلاسيكية والطريقة التقليدية (نسبة لإقلليدس) في صياغة القضايا المبدئية والحدود والتـعريفات والمسلمات والبديـهيات والأوليات، أقول إن معارضة هيجل لذلك لاتعنى أن الفهم الرياض في حدوده يمارس حقوقاً طبيعية وعلمية خاصة. كما أنها لا تعني أن العقل المطلق يقيم في بيته وفي كليته الملموسة مهما تنوعت تموجاته أو حدوده أو صيغته طالما ظلت في حدودها الذاتية. وبالتالي فإن كل جانب من جوانـب الفلسـفة قـادر على ان يصبح علمـاً قـائمـاً بذاته [٦١].

والعكس صحيح. يظل العقل المطلق يربط ربطاً حميماً بين الهوية (التماثل) وبين الإختلاف . ويظل يقيم فى بيته وفي الكلية الملموسة مهما تنوعت تموجاته وحدوده وصيغته واختلفت مع نفسها. فالعقل المطلق ينمو نمواً مباشراً أو يتخارج في الوقت نفسه في صورة قائمه بذاتها ومكتملة (٦٢).

ومن ثم سيتأكد التفسير النظرى وسيكون في مقدور علم ما أن يصبح علماً خاصاً وفريداً ومستقلاً عن العلوم الأخرى بمنهج خاص دون التجريد أوالتفكير. وسيتأكد أن هذا التفسير تبرير للخطة من لحظات العمل النظري. وهذا التبرير وذاك التفسير يقومان على نفى الصفة العامة للرياضيات وعلى تأكيد عملها الخاص الذى لا يكف عن الدوران والحيرة بين إختلاف الموضوع وتجريده.

الفقرة (٣) : تكوين المنهج المطلق

نستخلص مما سبق أن تنظيم الفلسفة يقتضي استعارة منهجها من العلوم غير الفلسفية الرياضية والطبيعية أساساً. كما يقتضي تنظيم المعرفة الفلسفية النفى التام للمنهج على طريقة يعقوبي الحدسية وغيرها من طرائق الرومانتيكيين وغير الفلاسفة المحترفين. وعلى من يريد إعادة تنظيم المعرفة الفلسفية أيضا أن يعتمد اسلوب الاستدلال وليس الحدس. لكن عليه ان يستبعد الاستدلال الذى يخرج من الشىء نفسه وعليه دون أن ينفذ إليه تمام النفاذ. تدرس العلوم التجريبية موضوعاتها بأسلوب خاص بها. وتدرس الرياضيات موضوعاتها التجريدية بأسلوبها الخاص أيضا. وأما الفلسفة فمنهجها خاص وعام في آنات متقاربة ومتباعدة. إنه المنهج المطلق الذى يجعل من التحليل التجريبي ومن التأليف الرياضي خطوتين خاصتين من خطوات سيره العام والأشمل.

واستعراض خط سير المنهج المطلق سينين كيف أن الفكره الوسيطة أو الفكرة ميتافلسفية في طريقها إلى تحقيق نفسها تربط بين الخاص وبين العام.

ليس هناك فلسفة عند هيجل إلا إذا كان هناك هدف التوحيد ونية الربط بين لحظتي الثنائية حيث تتعارض الوحدة مع نفسها. وقد كتب هيجل يقول إن الميتافيزيقا خصوصا تلك التي كانت تحد نفسها فى حدود تصورات الفهم الثابت دون ان ترتفع إلى النظري وإلى طبيعة التصور والفكرة، اذن كتب هيجل يقول إن الميتافيزيقا هذه كانت قد حددت لنفسها هدفاً هو معرفة الحقيقة

. وكانت تفحص موضوعاتها وتسأل ماإذا كانت موضوعات حقيقية ، جواهر أو ظواهر [٦٣]. وبهذا المعنى كان للميتافيزيقا هدف قبل هيجل. وكان تحديد هذا الهدف السبب في الفصل بين التوسط والهدف. ويرجع الفضل إلى عمانوئيل كانط في أنه أزال الهدف والحقيقة معاً دون تمييز. وكان يقصد إزالة الفصل بين الحقيقة وحركة ولادتها وتكوينها.

لكن حدود كانط في هذا السياق بعينه أن كانط لا يصل إلى نقد «معرفة» الحقيقة التي تحتوى بداخلها على الانفصال بين اليقين الذاتي والحقيقة الموضوعية ومهمة «تكوين المنهج المطلق» هنا هو أن يبين مصير هذا الانفصال وذلك الاتصال بين اليقين الذاتي وبين الحقيقة الموضوعية.

ويقوم تكوين المنهج المطلق على أن هوية التصور مع نفسه ومع الواقع ، أى أن فكرة الحقيقة، موضوعية أولا موضع بحث فكري وليس الفكر نفسه. وإذن فالحقيقة موضع ميل ذاتي وفكرة نظرية محض. وفي هذا السياق، أى في سياق المعرفة في معناها الحصرى. لم تتخل بعد الفلسفة عن اسمها «محبة الحكمة» حيث أنها في سياق المنهج بحث عن المعرفة لا امتلاك لها. وذلك لأن الفلسفة أولاً ميل (TRIEB) نحو المعرفة ليس في المعنى السيكولوجي وإنما في معناها المنطقي والنظري والذى تتوسطها حركة التصور ووساطة التصور. لأن الفكرة الذاتية أولاً هى التناقض بداخل التصور والذى يقوم على وضع الذات موضع الموضوع وعلى وضع الذات موضع الواقع دون ان يصير

الموضوع إلى شيء مغاير للذات، مستقل عنها أو دون أن يمتلك الاختلاف بين الذات وبين الذات في الوقت نفسه، التحديد الجوهري للتنوع والوجود هنا اللامبالي [٦٤]. وهكذا فإن الفكرة الذاتية هي أولاً التناقض بين التصور الموضوع وبين التصور الذات. من ناحية يضع التصور نفسه موضع الموضوع المعارض أو المواجه لنفسه. ومن ناحية ثانية ليس التصور الموضوع موضع الموضوع مغايراً للتصور وانما هو التصور نفسه أو هو لحظة من لحظات التفريق الذاتي للتصور. وباختصار تعبر الفكرة الذاتيه أولاً عن التناقض الداخلي للحقيقي دون أن تحل هذا التناقض. وإذا كان لا بد أن يحل «الميل» هذا التناقض فعليه أن «يجاوز ذاتيتة الخاصة» [٦٥]. من ناحية عليه أن يحافظ على ذاتيته الخاصة. ومن ناحية ثانية عليه أن يبقي شكله الذاتي وأن يحويه العالم [٦٦]. وأخيراً، عليه أن يرفع الشكل الذاتي والخاص والمحتوى الموضوعي إلى الوحدة التي تفترضها الذاتيه. وهذه الذاتية «هي الهوية القائمة على أساس التعارض بين الشكل ونفسه. وهي الهوية التي حددت على أنها لا تعبأ بالشكل وتختلف عنه وأنها إذن المحتوى» [٦٧].

ومن ثم فإن الميل الذاتي نحو الحقيقي يبني معرفة حقيقية لكن نظرية. وذلك لأن الشكل لا يعبأ بالمحتوى والذاتية لا تعبأ بالموضوعية والهوية لا تعبأ بالاختلاف وبالتالي تميل الذاتية في المعرفة نحو وضع الحقيقة وضعاً ذاتياً هو وضع «التصور الذاتي، في المعرفة» [٦٨]، أى في موضوع المعرفة. وذلك دون أن

يأخذ في عين الاعتبار القيمة الموضوعية للمعرفة.

والشكل المنطقي لهذه المعرفة الذاتية هو الصلة التي تربط الحكم بالتصور في حكم تصوري (BEGRIFF –URTEILS). والغريب أن هذا الحكم التصوري يتميز بميزة أنه حكم موضوعي حقيقي أو بأنه حقيقة الحكم على وجه العموم. يتطابق الموضوع والمحمول ويحتويان على المحتوى نفسه. وهذا المحتوى نفسه هو العموم الملموس الموضوع والذى يحتوى حقا على اللحظتين [٦٩]، على لحظة العموم ولحظة المفرد. إذن فإنه في الحكم التصوري فقط يكون العموم نفسه ونقيضه. لأن العموم ليس عموماً إلا إذا كان وحدة الجمع والمفرد.

غير أن هيجل يكتب ويقول إن الحكم التصوري بين نفسه كحكم شكلي من أحكام الحقيقة [٧٠]. وبالتالي فالحكم الشكلى يبين شكل الحقيقة لا محتواها. لأنه يحتوى على الشكل البسيط الذى يصل في الفهم الخارجي بين الموضوع والمحمول.

وهكذا فالبحث في المعرفة انما هو محتوى البحث عن الفكرة بوصفها غاية التفلسف الذاتية، وبعبارة اخرى، بوصفها الصلة الخارجية التي تربط الواقع بالتصور في المعرفة.

وسنرى فيما بعد أن خصيصة المنهج التركيبي الحاسمة هى إقامة خارجية بين الواقع والتصور. ورغما عما يقال وقيل إن هيجل فيلسوف التركيب فإن التركيب عنده وحينما ينظر إليه في معزل عن أى شيء آخر فهو يفي دوما «الوحدة بين عناصر متفصلة أصلاً ومرتبطة فرعاً برباط خارجي» [٧١]. وسوف يبين

فى هذا السياق أن المعرفة التركيبية هى المعرفة التي تحافظ على الطابع المتناهي للفكر. وذلك في هدفها المتحقق. لم تصل في متناهيتها إلى الحقيقة المقصودة. وباختصار، فالمعرفة التركيبية في حقيقتيها لم تصل إلى الحقيقة [٧٢]. لذلك فالحقيقة أو وحدة التصور والواقع ليست محتوى المعرفة التركيبية. وبعبارة اخرى، ليست المعرفة التركيبية هى المعرفة النظرية الفلسفية الحقيقية وانما هى خطوة عابرة على طريق وصول المتفلسف إلى هدفه.

وهذه الخطوة العابرة التى مرت عليها الفلسفة الحديثة أحالت الحقيقة إلى متناه أو إلى غاية متناهية تبحث عنها المعرفة وليس النظرية. فى وجهة النظر هذه يحمل الموضوع «شيئية في ذاته» غير معروفة وقابعة وراء المعرفة. وهذه الشيئية ينظر إليها بوصفها ما ورائيا مطلقاً بالنسبة للمعرفة [٧٣] وبعبارة أخرى، تقوم فكرة غاية المعرفة على أن الغاية قائمة في ذاتها وعلى أنها مجهولة وعلى أنها تجاوز المعرفة اصلاً بحيث يصير من المحال على المعرفة أن تصل إلى هدفها المنشود.

هذا فيما يتصل بالمعرفة لا فيما يتصل بالنظرية أو بالتصور. لأن الصبر الذى يتحلى به الفيلسوف الهيجلي يمثه القدرة على تجاوز متناهية المعرفة. وذلك من طريقه الخاصة لا من طريق أخرى. مما يحتم عليه فى الوقت نفسه أن يجعل التصور غاية نفسه. فالتصور هو غاية التصور. إنه تصور التصور أو الانكسار الذاتي أو الداخلي للتصور نفسه.

إذن يجب النظر إلى التصور «في ذاته نفسها وفي نشاطه الإيجابي» الذى يحدد «الموضوع وبهذا التحديد يصل هوياً إلى

نفسه وفي نفسه» [٧٤]. لكن المعرفة تعتبر التصور اعتباراً خارجاً عن التصور وتحدد له غاية متناهية أو تحدد له الحقيقة كفاية متناهية. مما يمنح الحقيقة كفاية صفة قائمة فى ذاتها بعيداً عن أدوات الإنتاج الفلسفي.

والمعرفة التحليلية والتركيبية خالتان من حالات تخارج التصور عن نفسه فى المتناهي. لذا لا يجمع المنهج المطلق بين هذين المنهجين المتناهيين ولا يمزج بينهما أو يدمجهما في ذاته. لأنهما ذاته متخارجة. وهناك فارق عظيم بين الفعل المعرفي التحليلي وبين التحليل الذى يمثل اللحظة الأولى في كل عملية انعكاسية أو انكسارية. وذلك كما يبين من مقولة الفكرة المطلقة.

والخلاصة النهائية التي سأصل إليها في آخر هذا الفصل هو أن المنهج التحليلي والتركيبي منهجان متناهيان. وأما المنهج الفلسفي الحقيقي عند هيجل فهو المنهج الذى يتوسط ذلك الذى يركب بين المباشرات المتناهيات المختلفات. وبعبارة آخرى، التوسط اللامتناهي هو عنوان المنهج المطلق الهيجلي وليس التركيب أو التأليف. ومنهج التوسط اللامتناهي يحوي في جوفه التركيب والتحليل السابقين، لكن في صورة متجاوزة، توسيطة، لا متناهية أبداً. فنحن مع القائلين بأن التوسط عند هيجل هو المنهج وهو صورة للتوسط الأصلي للسيد المسيح بين الله والإنسان. ونحن مع القائلين ايضا بأن عمانوئيل كانط يظل صالح للإستخدام فى حدود الثنائية المنهجية ولا يتعدها إلى اللامتناهي، أى أن تأثير كانط محدود النطاق للغاية. ولا يمكن أن يكون قد أوحى لهيجل بالمنهج المطلق، المتوسط، اللامتناهي.

أ ـ المنهج التحليلى

إذن يبين فعل المعرفة التحليلية بياناً أوليا في خط سير التوضيح النظري وكأنه اللحظة الأول في العملية النظرية. وذلك حسب شروح ج . بيار ود . يوفا وجان فرانسوا كيرفيمان و ي. ف. كلينج و ا . لاكروا وأ. ليكريفا وا . سلوبيك.

ويقدم هيجل تصوره للمعرفة التحليلية تقديماً يخالف فيه بينها وبين المعرفة التركيبية او التأليفية. وينمو هذا الإختلاف من طريق التنوع والتعارض ثم التناقض. وهذا الطريق (أو هذه العملية) هو طريق الهوية المتنامية بين متناهيتين مختلفتين.

إذن يقوم الإختلاف بين المعرفة التحليلية وبين المعرفة التركيبية أولاً على:

١- التنوع بين المعرفة التحليلية وبين المعرفة التركيبية. وذلك بمعني أن المعرفة التحليلية تنتقل من المعروف إلى المجهول. وأما المعرفة التركيبية فهي تنتقل على العكس من ذلك من المجهول إلى المعروف. وبعبارة أكثر دقة يقوم التنوع التحليلى- التركيبي علىٰ الجهل التحليلي والتركيبي. لأن ما اعتاده التحليل والتركيب لا يمكن أن يصير إلى موضوع معرفي (٧٥). فهو يمثل بداية معروفة . وباختصار لا يعبأ المجهول بالمعروف. كما لا يعبأ المعروف بالمجهول في لا مبالاة متبادلة. وهذة اللامبالاة المتبادلة هى عمق لا مبالاة المعرفة التحليلية للمعرفة التركيبية. وفي هذا السياق يجب أن نقول إن حسبما يذهب هيجل المعرفة فور بدايتها تنتقل من المعروف إل المجهول (٧٦). وبالتالي فالمعرفة دوما باللحظة التحليلية.

ومن هنا لا تعبأ مباشرة الصلة التي تربط التصور بالوجود المغاير- في سياق المعرفة التحليلية- بالتوسط الذى يصل- سلبياً التصور بالموضوع. وبالتالي ينتج المنهج التحليلي صلة تُقدم نفسها. فتصير بسيطة في هوية بسيطة [٧٧]. وهذا الإنكسار الذاتي (الداخلي) للنشاط التصوري يتوسط سلباً ذاتيا. لأن في هذا التوسط الإختلاف غائب او موجود فقط في إفتراض فى ذاته وبوصفه تنوعاً للموضوع فى ذاتة. إذن فالتحديد الذى يضع نفسه بهذه الصلة هو شكل الهوية البسيطة أو العموم المجرد [٧٨].

ومن ثم فإن المعرفة التحليلية على وجه العموم تقوم على مبدأ جوهري هو مبدأ الهوية البسيطة او مبدأ الهوية التي تخلو من الإنتقال إلى شىء مغاير لذات أو مبدأ الهوية المنفصلة عن التنوع والتعارض والتناقض. إن الهوية التجريدية او الهوية التي تخلو من الإختلاف هى مبدأ المعرفة التحليلية. والمعرفة هى معرفة الهوية بلا تموضع.

غير أن المعرفة التحليلية تحتوي بذاتها على إختلاف تعبر عنه فى افتراض تحليلي يقف الموضوع فيه في مواجهة التصور. وهذا الموضوع المفترض مفرد وملموس، أىّ أنه وحدة محددات مختلفة. إنه موضوع مكتمل سلفاً للتمثيل وموضوع للبحث المقبل. وباختصار، يفترض فعل المعرفة التحليلية وحدة الموضوعات المختلفة التي تستقل فيما بينها البعض عن الآخر استقلالاً بلا رابطة حقيقية تنفذ إلى حميم التصور.

ويختلف فعل المعرفة التحليلية عن المعرفة والتمثيل أتم الإختلاف. لأن فعل المعرفة التحليلية يتأسس على التصور وينتج محددات تصورية [٧٩]. وهذه المحددات التصورية مضمونة مباشرة في الموضوع المعارض للتصور. وهذا المضمون التصوري للموضوع يصنع إذن التصور الذاتي ويفترض الموضوع . وأما التمثيل قبل الهيجلي لطبيعة الصلة التي تربط التصور بالموضوع فيصنع التصور دون ان يفترض الموضوع بحيث ان الواقع العميق للأشياء يظل متوارياً إلى الآن. هذه هى طبيعة «المثالية الذاتية» . وبطريقة مختلفة تضع النزعة الواقعية في الهاوية نفسها بعيداً عن مشاق التصور والموضوع. لأنها تفترض الموضوع ولا تقنع التصور فتنتج «هوية فارغة» تفصل المثالية الذاتية والواقعية على حد سواء بين الهوية والإختلاف دون ربط أو ضبط.

وأما المثالية المطلقة او المنهج المطلق عند هيجل فيرى أن المعرفة التحليلية توجد بين العدة والتصور. «إنه وضع يحدد نفسه بالقدر نفسه وفى صورة مباشرة كإفتراض» [٨٠]. وبالتالي فالنظري حاضر او معطى فى المعرفة لأنها تضع التصور وتفترض الموضوع ضمن كلية متحركة. ولا يفوتنا ان نشير إلى أن الطابع النظري للمعرفة التحليلية محدد بطبيعة الحال لانه يفتقد إلى التوسط الذاتي «إنها معرفة الموضوع التي يتصارع فيها التنوع الموضوعي والهوية الذاتية المجردة. والإنفعال الذى تنتجه– من محدد فكرى إلى محدد فكرى آخر انما هو انتقال من

محدد فكري إلى شيء مغاير تماماً للمحدد. فيغاير الجزء الكل والعلة المعلول والتحليلية التركيبية والقبلية البعدية والهندسة الخالصة الهندسة التطبيقية والحقيقة الاحقيقة وهكذا دواليك إلى غير علاقات مكتملة، موجودة سلفاً، باختصار، معطاة و مصنوعة ومجردة من كل توسط.

والمعروف أن الحساب والعلوم الأكثر عمومية تحمل اسم العلم التحليلي والتحليل بإمتياز [٨١] . لكن هيجل يميز بين العلم التحليلي . وبين المعرفة التحليلية. لأن المعرفة التحليلية تفترض «مادة ملموسة ذات تنوع عرضي في ذاته» [٨١] . أما المادة التي يفترضها الحساب والجبر فهي مادة مصنوعة سلفاً بطريقة تجريد ية وغير محددة تماماً وحيث خصيصة العلاقة منفية. وبالتالي يمثل التحديد والعلاقة بالنسبة لها شيئاً خارجياً [٨٢] . وهذا هو النقد الدائم الذى يوجهه هيجل إلى علم الرياضيات. تتكون مادة علم الرياضيات من علاقات خارجية وفارغة وتجريدية.

وأما مادة المعرفة فهى تحايث الوضع. وللمعرفة التحليلية حضور في العلم التحليلي نفسه حيث تنتج المساواة بين المساواة. وعلى سبيل المثال يسوي الجمع اعداد غير متساوية بل عرضية، يساوي الضرب بين اعداد مستاوية لكن المساواة التحليلية ترتبط بالهوية النظرية وتكرر المساواة التحليلية، تجريدياً، الهوية الملموسة بين الهوية والإختلاف.

وتظل المعرفة التحليلة بلا توسط، بلا دليل. لأن الدليل علامة

دالة على المعرفة التركيبية لا على المعرفة التحليلة . بل تنتج المعرفة التركيبية الدليل إنتاجاً خارجياً، حيث يقصد هيجل من الدليل «تتذكر طبيعة الموضوع في الدراسة والعملية نفسها» (٨٤).

وبالمعنى التركيبي وغير التركيبي إذن تخلو المعرفة التحليلية من أية توسط . لكن هناك استثناءٍ. تدخل مقادير فى التحايل الأعلى تتبع المحددات التصورية. فتصبح المشكلات والنظريات ذات طابع تركيبي (٨٥). وبعبارة أخرى، يقدم التحليل الأعلى توظيف الدليل (BEWEIS). وبعبارة أخرى، يلجأ التحليل الأعلى إلى متوسطات (MITTELGLIEDR) هى محددات وعلاقات مغايرة وغير معطاة في صورة مباشرة ضمن المشكلة او النظرية. ثم أنه يجب على هذة المحددات ان تكون مؤسسة على اعتبار او جانب من جوانب المشكلة النظرية.

ولنأخذ المسألة التالية: «اوجد مجموع قوى جذور المعادلة» (٨٦). وحل المسألة يتم بإعتبار الدوال ثم الربط بينها لأنها مُعامل معادلة الجذور. والمحدد الذى نلجأ إليه هنا والذى لا تعبر عنه المسألة هو دوال المعامل ورابطه. والبرهان نفسة تحليل في مجمله.

ب - المنهج التأليفي

مما سبق نستخلص أن فعل المعرفة التحليلية هو الفعل الأول أو المقدمة الأولى في القياس الكلي لأفعال المعرفة على وجه العموم. وخاصية هذا الفعل الأول هي أنه يقيم علاقه مباشرة بين التصور وبين الوجود الغيري ولا يعبأ بالتوسط التركيبي أو بالهوية المختلفة والمعقدة. والاختلاف الأول بين المعرفة التحليلية وبين المعرفة التركيبية هو أن المعرفة التحليلية لا تعبأ بالمعرفة التركيبية كما ان المعرفة التركيبية لا تعبأ بالمعرفة التحليلية. واما الاختلاف الثاني بين المعرفة التركيبية وبين المعرفة التحليلية فهو

٢- التعارض بينهما بمعنى أنهما أصبحتا تعبأن الواحدة بالأخرى في اختلاف محتواه أن المعرفة التحليلية تصير إلى فعل إدراك القائم. وأما المعرفة التركيبية فتصير إلى فعل تصور القائم. والفرق بين الإدراك التحليلي وبين التصور التركيبي أن التصور التركيبي يدرك تنوع المحددات في وحدتها (٨٧).

ومن هذا التعارض يستخلص هيجل بالنسبة للمعرفة التركيبية أنها تصوغ المقدمة الثانية في قياس المعرفة الشامل أو الكلى. وذلك بمعنى أن المعرفة التركيبية تصل التنوع الذى كان مبعثراً فى لا مبالاة عند المعرفة التحليلية. وبعبارة أخرى، يميز المعرفة التركيبية التنوع التحليلى (أو المفكوك التحليلى) فى هوية ملموسة ومتناسبة.

إلاً أنه في سياق احتواء المعرفة التركيبية على المضمون التحليلى فهو يحتوى «الضرورة على وجه العموم» ويعنى هذا العموم إن العناصر المتنوعة التي تجمع أو توحدها المعرفة

التركيبية لا يعبأ الواحد بالآخر ويستقل الواحد عن الآخر.

وهذا التخارج بين العناصر يؤسس لنهائية المعرفة سواء أكانت تركيبية أو تحليلية. ينفصهما معاً «المفرد» الذى لن يظهر إلاّ فى «الفكرة المطلقة».

ب - ١ - الحد

ويبدأ المفرد ظهوره في الحد. فالحد هو اللحظة الأولى من لحظات تخصيص الكلي. وسياق الحد هو منطق التصور وهو في حال تحديد موضوعي (ZUR OBJEKIVITAT) ينتقل إلى خارج الداخل قبل ان يعود إلى نفسه في الفكرة. وبعبارة أدق، سياق الحد هو اللحظة الأولى البسيطة من لحظات تخارج الداخل التصوري أو التخارج دون تداخلى الكلى والخاص والمفرد، وباختصار، السياق هو تخصيص الكلي والمفرد.

«بالتالي يقوم تخصيص المفرد علي تمثيل مباشر للموضوع الذى يحده الحد . ويقوم تخصيص الكلي على تعيين «حكم موضوعي» أو على «حكم الضرورة» الذي محتواه النوع القريب للموضوع المفرد أو اختلافه في الجنس.

إذن الغرض بالحد هو تصوير الموضوع بإدخال الخارجى الموجود فى المفرد ضمن الكلية التي يصوغها «الاختلاف الجنسى». من ناحية الحد وجودي. ومن ناحية ثانية الحد فكرى ومن ناحية ثالثة يصف الحد الموضوع وصفاً خارجياً. ومن ناحية رابعة «يختزل الحد إلي اللحظات الأبسط هذا الثراء من المحددات المتنوعة للوجود هنا المحدد، ما هو شكل هذه العناصر البسيطة وكيف هى محددة الواحد بالنسبة للآخر هذا هو محتوى التصور» (٨٨) .

إذن الغرض بالحد هو الوصف الخارجي للموضوع وتخفيض اللحظات المتنوعة للموضوع دون ان توحدها توحيداً تصورياً. وبالتالي فالموضوع مباشر بلا توسط او تداخل مع التصور. إنه

حالة من حالات تخارج التصور وحالة من الحالات التي لا يحدد فيها الموضوع نفسه بنفسه.

صحيح أن التصور يجد واقعه (REALITAT) في المحددات المتنوعة للوجود هنا والتي يحدسها الحد ويصفها. لكن هذا الواقع لا يحتوي بعد على المفرد. لأن الموضوع ليس موضوعاً ذاتياً بعد. وبالتالي فالحد بداية خارجية، موضوعية، معطاة، عرضية، للمعرفة النظرية كمعرفة ذاتية وتصورية. إذن الغرض بالحد هو استعراض المعرفة النظرياةة من ناحيتين هما الهوية غير العابئة (المعرفة التحليلية) والاختلاف بلا هوية (المحددات المتنوعة للوجود هنا المدرك ادراكاً حدسيا).

وتنبع المشكلة من ثنائية هاتين الناحيتين وكيف التوحيد بينهما

وأما هيجل فهو يميز أولاً الحد حينما يتكشف عبْر «منتجات الغائية الواعية بنفسها، لأن الغاية التي على المنتجات ان تخدمها هي تحديد يثمره القرار الذاتي» (٨٩).

وهذا القرار الذاتي (ENTSCHLUSSE) ليس قراراً اعتباطيا وإنما هو تعيين وتفريق لهوية الغاية (EWEZCK). إنه تفريق ذاتي للغاية. ويسمح باختيار أى الجوانب من الموضوع التي على الذات أن تختارها كجوانب تنتمي إلى تحديدها التصوري وإلى واقعها الخارجي الموجود هنا والذي يلتقطه الحدس. إن الحد الهيجلى ذاتي وحرفي الجوهر والأساس.

واما الحد التقليدى فقد كان يتطلع إلى الاقتراب الموضوعى والجوهري والأساسى والحقيقى دون الإلتفات إلى جوهرية الخيار

الذاتى. كان الغرض بالحد «الإحاطة بجوهر المحدد على الحقيقة، حتى لا يخرج منه ما هو فيه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه. لذلك صار لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً، اذ كان مأخوذاً من الجنس والفصول المحدثة للنوع، الا ما كان من الزيادات من آثار فضوله المحدثة لنوعه بالكل لا بالجزء، كالضحاك للانسان وذي الرجلين فيه وأشباه ذلك.

ولذلك قيل فى الحد أنه لا يحتمل الزيادة والنقصان، وأن الزيادة فيه نقصان من المحدود، والنقصان منه زيادة فى المحدود» (٩٠) .

وهذا الجانب الأول من جوانب مبدأ حل المشكلة كما ذكرناها مسبقا يتأسس على فكرة جوهرية الاوهى ان الحد عند هيجل لا ينشد القوة الشمولية للكلي على حساب القرار الذاتي كما جرت العادة الفلسفية وإنما قرار الحد الذاتي يذهب إلى ابعد من ذلك. فهو ليس فقط الظهور الذاتى للكلي وانما يجب ان ينظر إلى الكلي نظرية ذاتية وأن ننظر إلى الحقيقة نظرية شعرية وأن ننظر إلى الضرورة نظرية حرة. فقرار الحرية يبدع الجانب الكوني من الموضوع المحدود. كذلك يرى هيجل في الحد أنه فعل بسيط من أفعال الهوية الذاتية والملموسة كما نطق رغماً عن كونه وجوداً هناز مدرك إدراكاً محدوساً، أقول فهو الفعل البسيط تجريدياً يثريه تنوع المحددات.

إن فلسفة هيجل فى الحد هى فلسفة الوحدة الذاتية بين الجانب التصورى للموضوع وبين الجانب الواقعى والخارجى.

والمثـال الناصع على الجـانب الواقـعى أو الخـارجى هـو الموضوعات الهندسية التى هـي محددات مكانية، مجردة، بسيطة، بلا هوية ملموسة. يبلغ عدد الحدود فى كتاب اقليدس (الأصول) ثلاثة وعشرين حداً. وهى على النحو البسيط التالى:

«1- الأول: مفهوم النقطة؛

2- من الثانى إلى الرابع: مفهوم الخط؛

3- من الخامس إلي السابع: مفهوم السطح؛

4- من الثامن إلى الثانى عشر: مفهوم الزاوية؛

5- من الثالث عشر إلي الرابع عشر: مفهوم الحد والشكل؛

6- من الخامس عشر إلي الثامن عشر: مفهوم الدائرة، أى أبسط الأشكال لكونها محوطة بحد واحد.

7- من التاسع عشر إلي الثانى والعشرين: مفهوم الأشكال المضلعة التى يصنفها اقليدس بحسب عدد الأضلاع وعدد الزوايا وانتظامها.

8- الثالث والعشرون: مفهوم التوازى» (٩١) .

إذن موضوع الحد بسيط ولا يتصل فى ذاته بالعناصر الأخرى أو بالحدود الأخرى. هناك النقطة، الخط، السطح، الزاوية، الدائرة، المضلعات، المتوازيات...

وتصوغ هذه الحدود المكانية معرفة تحليلية بلا قرار ذاتى ينتج العلاقات والقوانين التركيبية. ونضع المحددات العددية التركيبية دون أن نؤسسها على قرار ذاتى. وأما التخارج المتبادل للأجزاء فى الهندسة فإنه يبعد التركيبية عن الحقيقة. لأن الغاية

الخارجية تفصل الواقع عن التصور.

ويميز هيجل حدود الموضوعات الملموسة الطبيعية والروحية [٩٢]. والتمثيل المسلم به على وجه العموم يرى أن الموضوعات الملموسة الطبيعية والروحية أشياء ذات خصائص متعددة. والغرض بهذه الخصائص أن يبرهن هيجل على أن حد الموضوعات الملموسة الطبيعية والروحية لا تخفض هذه الموضوعات إلى أشياء وانما يرفعها إلى وحدة تجاوز النوع القريب والأختلاف الجنسي، أى أنه يرفعها إلى الخصيصة الكلية التي تختصي بها هذه الموضوعات. وليس الوجود هنا للموضوعات في نوعه القريب والفصل محدوداً وانما هو «موصوف» أو ممثل ببساطة تمثيلا خارجياً. وبالتالي يصنف الحد الموضوعات الطبيعية والروحية ويبين حداً بسيطاً بلا نمو أو اختلاف. لأن تحديد النوع والجنس ينتج كلية إمبيريقية بسيطة بلا وحدة عقلية أوفكرية أو أبدية . لذ فالحد لا يصل المحددات المتنوعة للوجود هنا المباشر بالتصور البسيط [٩٣]. وهذا الفصل لا يقوم به إلا الدليل أو التوسط. وفي حال غيابهما معاً يصير الحد إلى التصور غير الخلافي للموضوعات، إلى إحدى خصائصه المباشرة، إلى حد زماني محسوس أو تمثيلي. وتفرده المبني على التجربة يكون البساطة [٩٤]. والكلية المحدودة إنما هى كلية إمبيريقية ينتجها فعل إلبقاء وسط الظروف المتغيرة والانكسار الذى فى الوجود هنا الخارجي والتمثيلى [٩٥].

يستخلص هيجل إذن أن الحد لا يحيل الموضوع إلى التصور

بوصـفـة تصـوراً. وإنمـا يحـيل المـوضـوع إلى التـصـور بوصــفـه «صـفات مميزة» لا تعبأ بالموضوع أو بوصـفه «عـلامات مميزة» لا ينتجها هو وإنما ينتجها الانكسار الخارجي والفهم الفصلي.

ب - ٢ - التقسيم

ينتقل التصور في نموه في الحد إلى التقسيم، فلم يكن الحد قد ظهر إلا لأن التصور قد انتقل من طورٍ إلى طورٍ آخر وبالتالي لم يكن الحد إلا لحظة من لحظات نمو التصور. وقد وصل هذا النمو إلى لحظة التقسيم بحكم تجاوز الحد لنفسه وفي نفسه.

وكنا قد عرفنا منذ تحليلات الحد ان الفعل التركيبى فى عملية المعرفة هو فعل من أفعال تخصيص الكلي. ومن هنا فيتم التقسيم بسمتين هما العملية الكلية والعملية الخاصة. ويفترض التقسيم الكلي ويضع الخاص. وبعبارة أخرى، الكلى هو الأساس الموضوعي للتقسيم. فالتقسيم هو تقسيم الكلي إلى خصوصيات مفكوكة ومقسومة.

وكان الحد من ناحية الحد نفسه شيئا مفرداً. وأثمر بالتالي مجموعة متعددة من الحدود التي تقوم على تعدد الموضوعات (٩٦). وأما التقسيم من ناحية التقسيم نفسه فهو شئ مخصوص يثمر بالتالي تخصيصاً للكلي. الحد بصيغه المفرد والتقسيم بصيغة الجمع الكلي.

وهذه الصيغة التى يتصف بها التقسيم هى التي تؤسس لإمكان قيام علم تركيبي (تأليفي) هو في جوهره نسق ومعرفة نسقفية (٩٧). وسوف نرى في الباب والفصل الرابع منه كيف يتسق مفهوم التقسيم ومفهوم إنغلاق النسق الهيجلي. وأما هنا فالغرض عندنا هو أن نبين أن تقسيم الموضوع يفترض الكلي الذي يتصور بنفسه ويوجد بالتالي التقسيم وليس الموضوع في معزل عن اي شئ آخر، بسيطاً كما يحدسه المرء في الزمان

والمكان. ومن داخل المعرفة ويفترض التطابق مع الطبيعة التطابق مع المعرفة ويفترض الترتيب الزمني للتصورات الترتيب المنطقي (او التقسيم).

وما هي الأمثلة التي يضربها هيجل :

١- أولاً: نبدأ تعلم القراءة بتعلم علامات الأصوات التجريدية.

٢- ثانياً: نبدأ في الهندسة ليس بالشكل المكاني الملموس إنما بالنقطة، الخط، السطح، الزاوية، الحد. وهكذا نبدأ في الهندسة بما هو أكثر تجريداً.

٣- ثالثاً: نبدأ في الفيزياء بالخصائص المجردة أو بالشروط الضرورية البسيطة التي تشرط الموضوعات: فعلى سبيل المثال «المادة هي كل ماله كتلة ويشغل حيزاً من الفراغ» و «الجزئ هو أصغر جزء من المادة يمكن أن يوجد منفرداً ويظل محتفظاً بخواص المادة وصفاتها».

٤- اخيراً: وليس آخيراً، يجب اعتبار اللون اعتباراً شكلياً ينظر إلى اللون من ناحية الوسط أو المجال أو الفضاء الذي يحويه...

وهكذا يجب ان يكون المجرد البداية والوسط الذي يقوم عليه وبه ومن خلاله خصوصيات الملموس وأشكاله الفنية [(٩٨)]. وبالتالي فإن التقسيم يقسم عنصر التقسيم وعلى سبيل المثال، عند الحيوانات، نستخدم في النظر الأنياب وغيرها من المكونات كعناصر للتقسيم الحيواني للتفرد الحيواني. من هنا لا يخدم التقسيم سوى الإنكسار الخارجي أو العلامات البارزة .

ب - ٣ - النظريـة

أما النظرية فهي تصل إلى المفرد. عرفنا أن المعرفة التركيبية للعالم الموضوعي تنبع من الحدود التصورية. وحتى الآن كانت هذه المعرفة تنتج اللحظة الكلية وتخصصها. وبالتالي فهي تتأسس على الوحدة التصورية بين الكلي والخاص دون التفاد إلى صميم المفرد. وفي هذا الموضع المنطقي الذي يحمل عنوان «النظرية».

يشكل التصور التركيبي بنفسه ويحدد صيغة المفرد. «إنه يشكل محتوى النظرية» (٩٩).

إذن يصل إلى الذات أو اختلاف الموضوع في نفسه او الصلة التي تربط المحددات المتنوعة بعضها ببعض (١٠٠). فالحد كان حداً بلا صلة بين الموضوع وذاته. وكان التقسيم حداً بلاصلة بين المحددات فيما بينها. وأما النظرية فهي تربط بين المحددات التصورية تحت مطلة المفرد وفي صيغة الهوية بين الهوية النوعية (الحد) وبين الاختلاف الجنسي (التقسيم). وفي التفرد توحد المعرفة الهوية مع ذاته للموضوع واختلاف محدداته المتنوعة. ومن ثم فإن النظرية توحد كلية الحد وخصوصية التقسيم.

لكن يظل المنهج التأليفي أو التركيبي بلا جدوى حقيقية في الفلسفة (١٠١). لان مبدأ الفلسفة هو التصور الحر واللامتناهي (١٠٢). ويقوم مجموع محتويات الفلسفة على هذا التصور. وأما محتوى المنهج التحليلي والتركيبي فيقومان على الضرورة والأشياء المتناهية. وهكذا يكون المنهج العلمي لا المنهج النظري. يقود المنهج العلمي إلى هوية التابع الذى يظل متنوعاً بسيطاً

ومحضاً في استغلال وبالتالي يظل متناهياً (١٠٣).

إذن التصور موضوع الفلسفة هو اللامتناهي فى ذاته ولذاته وليس المتناهي موضوع العقل المعرفي التحليلي والتركيبي. ومن هنا نفهم نقد هيجل للأفق الكانطي.

كان عمانوئيل كانط قد سأل نفسه سؤالاً محورياً هو إمكان قيام أحكام تركيبية وقبلية معاً. وأجاب بالإيجاب.

وكان جواب التجريبيين بعد هيجل وكانط أنهم أعادوا تحديد التحليل والتركيب. وقام التحليل عندهم على أساس المنطق. «إن المنطق وحده هو الذى يتعلق بالبحث عما إذا كانت قضية ما صادقة أو كاذبة، وذلك على أساس المعاني المبينة فى حدود القضية» (١٠٤). ولا يتضمن الحكم التحليلي عندهم سوى «معنى علاقات الحدود» التي تصوغ القضية أو الحكم التحليلي. ليس من الضروري فى القضية التحليلية أن نشاهد محتواها أو أن يوجد هذا المحتوى فقط من الضرورى أن نكون قادرين على أن ندرك المحتوى إدراكاً ذاتياً لا يمت بصلة إلى العالم. يدخل محتوى القضية تحت تعريف ما. وبهذا المعنى كل القضايا التحليلية قبلية أو مستقلة عن الخبرة، أى ليس من الضروري أن نشير إلى التجربة لكي نبررها أو ان نشير إلى التجربة تبدو صدق قضية تحليلية. هى مبررة بذاتها، بدليل أنه متضمن فى معنى لغتنا. إذن تتضمن معانى الحدود صدق القضايا دون الرجوع إلى الاستدلال بالعالم الخارجي.

وأما القضية التركيبية فتقوم أيضاً على معنى منطقي لأنها

محدودة بحدود تعاكس حدود القضية التحليلية. وذلك بمعنى أن القضية التركيبية «تمضي وراء المعاني المحدودة بالحدود، وتخبرنا بشئ ماعن طبيعة العلم»[(١٠٥)]. وهي «تنطوي على مضمون واقعي»[(١٠٦)].

والفارق بين القضية التحليلية والتركيبية منطقي لأن القضية التحليلية تختلف عن القضية التركيبية على أساس مفهوم «القضية» أو على أساس مفهوم «الحكم» أو على أساس مفهوم «الإثبات» (التقرير). وحين يكون الإثبات قابلاً لأن يكون صادقاً أو زائفاً فهو في حال التحليل ينبع الصدق والزيف «شكل» الإثبات. ودلالته والصلة التي تربط بين معاني حدود القضية وأما في حال القضية التركيبية فيقوم صدقها أوزيفها على «مضمون واقعي» أو على المادة قابلة للرصد أو الملاحظة بشكل مباشر أو غير مباشر في التجربة.

وأما الفارق بين القبلي والبعدي فمعرفي أوْ إبستمولوجي وذلك يرجع لسببين.

أولاً : لأن التمييز القبلي البعدي يتقاطع مع التمييز التحليلي، التركيبي.

ثانياً : لأنه «تمييز بين نوعين من المعرفة». وبالتالي فهو تمييز بين مجموعات من القضايا المتسقة فيما بينها. وهو تمييز يقوم على النظر في «أصل» المعرفة. من ناحية تقوم القضية التركيبية على الخبرة. ومن ناحية أخرى، تقوم القضية التحليلية على الإستقلال عن الخبرة.

وكان النقد الذى وجهه التجريبيون المعاصرون لعمانويل كانط قائما على اعتبار أن الهندسة الإقليدية كانت هى الأفق المعرفى الذى فكر فيه كانط وعصره. وبالتالي لم يكن في مقدورة أن يتصور هندسة غير إقليدية. إذن تصور كانط أن الهندسة الإقليدية هي الهندسة الوحيدة الممكنة. وهو الأمر الخطأ بطبيعة تاريخ العلوم. ومصدر الخطأ الذى وقع فيه «إنه ببساطة الفشل في إدراك نوعين اساسيين مختلفين من الهندسة النوع الأول هو الهندسة الرياضية والآخر الهندسة الفزيائية» (١٠٧). والهندسة الرياضية هى الهندسة «التي تنتمي إلى عالم الرياضيات البحتة» وتقيم «نسق استنباطي» على «بديهيات معينة» «لا تستمد يقينها من العالم الخارجي». وأما الهندسة الفيزيائي «فهى معينة بتطبيق الهندسة البحتة على العالم» (١٠٨). وخير دليل على الهندسة الفيزيائية هو المعنى الفيزيائية الذى استخلصه ألبرت اينشتين. بعبارة أخرى قمام اينشتين «بفزيأة الهندسة».

والنقدالذى يوجهه هيجل لكانط وأتباعه المعاصرين هو أنهم لا يجاوزون خبرة المتناهى إلى اللامتناهى الحقيقي الذى ينفي نفسه بنفسه في المتناهي وفي كان حد يضعه التغير الكلي. ويمكن تصوير اللامتناهى عند كانط واتباعه المعاصرين صورة تحليلية وتركيبية تتقدم على نحو مستقيم إلى غير نهاية.

الهوامش :

(١) **وثائق حول تطور هيجل**، أعداد ى . هو فما يستر ، مرجع سبق ذكره ، ص٢ – ٦. وكارل روز نكراس حياة اجيورج ڤيلهيلم فريدريش هيجل ، مرجع سبق ذكره، ص ١٧ – ١٨.

(٢) ش . س هاريس ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥.

(٣) هيجل ، **ظواهريات الروح**، إعداد ى. هو فمايستر، دارنشر ف . منيير ، هابرج ، ١٩٥٢ ، ص ٣٠ .

(٤) « **وثائق حول تطور هيجل** ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٢ – ٤٨ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٦٩ – ١٧٢ .

(٦) المرجع السابق ، ص ١٧٢ .

(٧) المرجع السابق ، ص ١٥ و ٤٧ – ٤٨ .

(٨) فى رسالة بعث بها شيلنج إلى هيجل وهما لا يز الان في معهد توبينجين وهى مؤرخة بتاريخ ٤ فبراير ١٧٩٥ .

(٩) في رسالة بعث بها هيجل إلى شيلنج بتاريخ أخر شهر يناير ١٧٩٥ . وفي رسالة أخرى بعث بها هيجل إلى الصديق والزميل نفسه من برن بتاريخ ١٦ أبريل ١٧٩٥ .

(١٠) د . عبد الرحمن بدوي ، **حياة هيجل** ، المؤسسة العربية للدراسات بيروت والنشر ، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ٣٨ .

(١١) هيجل ، **محاضرات فى فلسفة تاريخ العالم** ، المجلة الأول ، **العقل فى التاريخ** ، إعداد ى . هو فما يستر ، دار نشر ف . منيير ، هامبرج ، ١٩٥٥ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(١٣) المرجع السابق .

(١٤) المرجع السايق ، ص ٥٥ .

(١٥) المرجع السابق .

(١٦) المرجع السابق ، ص ٥٧ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ٥٦ .

(١٨) « مؤلفات هيجل في شبابه » إعداد نول ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣٤٥ - ٣٥١ .

(١٩) المرجع السابق ، ص ٣٨٢ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

(٢١) هيجل ، الكتابات المبكرة ، مجمع المؤلفات ، المجلد الأول ، دار النشر فرانكفورت آم مين ، ١٩٧١ ، ص ٣٢٥ .

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٧ .

(٢٣) المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .

(٢٤) المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .

(٢٥) المرجع السابق .

(٢٦) المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .

(٢٧) المرجع السابق ، ص ٢٨٠ .

(٢٨) المرجع السابق ، ص ٢٨٣ .

(٢٩) المرجع السابق .

(٣٠) المرجع السابق ، ص ٢٨٦ .

(٣١) المرجع السابق ، ص ٢٨٧ .

(٣٢) المرجع السابق ، ص ٢٩١ .

(٣٣) المرجع السابق .

(٣٤) هيجل ، علم المنطق ، ٢ ، مجموع المؤلفات ، المجلد ٦ ، دار نشر فرانكفورت أم مين ، ١٩٦٩ ، ص ٤٦٨ .

(٣٥) المرجع السابق ، ص ٤٧٠ .

(٣٦) المرجع السابق .

(٣٧) المرجع السابق ، ص ٤٧٢ .

(٣٨) المرجع السابق .

(٣٩) المرجع السابق ، ص ٤٧٢ .

(٤٠) إمام عبد الفتاح إمام ، المنهج الجدلى عند هيجل ، دار المعارف ، ط٢ ، ١٩٨٥ ، ص ١٤ .

(٤١) المرجع السابق .

(٤٢) المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٤٣) المرجع السابق .

(٤٤) جنيڤييڤ روديس لويس « رصد خمسين عاما من الدراسات الديكارتية » ، المجلة الفلسفية ، ١٩٥١ ، رقم ٢ ، ص ٢٥٠ - ٢٥١ .

(٤٥) هيجل ، محاضرات فى تاريخ الفلسفة ، مجموع مؤلفات ، ط جلوكنر ، مجلد ١٩ ، اشتو تجارت ، دار نشر ڤرومان ، ١٥١٦٥ ، ص ٣٢١ - ٣٢٢.

(٤٦) المرجع السابق ، ٣٢٥ .

(٤٧) هيجل ، حول الطرق العلمية في تناول الحق الطبيعي ، وضعها في

الفلسفة العلمية ، وصلتها علوم الحق الوضعي ، في شلنج - هيجل ، جريدة النقد الفلسفي ، ط ه يوشتير ، هيلديس هايم ، جيورج أو لمز ، ١٩٦٧ ، ١١ ، ص ٤ .

(٤٨) هيجل ، ظواهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣١ - ٣٢ .

(٤٩) هيجل ، نسق يينا ، ١١ ، منطق وميتافيزيقا وفلسفة طبيعية ، مجموع المؤلفات ، المجلد ٧ ، فيليكس منيير ، هامبرج ، ١٩٨٢ ، ص ١١٧ - ١٣١ .

(٥٠) عمانوئيل كانط ، نقد العقل المحض ، مجموع المؤلفات ، المجلد الأول ، باريس ، جاللمار ، ١٩٨٠ ، ص ١٢٩٧ - ١٢٩٨ .

(٥١) المرجع السابق ، ص ١٢٩٨ .

(٥٢) المرجع السابق .

(٥٣) هيجل ، ظواهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣١ .

(٥٤) إمام عبد الفتاح إمام ، المنهج الجدلي عند هيجل ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٦ .

(٥٥) هيجل ، دائرة المعارف الفلسفية ، ط ١٨٣٠ ، فقرة ٢٥٦ ، الحاشية .

(٥٦) المرجع السابق ، فقرة ٢٥٩ .

(٥٧) المرجع السابق .

(٥٨) المرجع السابق .

(٥٩) المرجع السابق .

(٦٠) المرجع السابق .

(٦١) هيجل ، حول الطرق العلمية لتناول الحق الطبيعي ، مرجع سبق

نكره ، ١ ، ص ٤-٥ .

(٦٢) الموجع السابق .

(٦٣) هيجل ، علم المنطق ، مجموع المؤلفات ، ٦ ، فرانكفورت أم مين ، ١٩٦٩ ، ص ٤٩٢ .

(٦٤) المرجع السابق ، ص ٤٩٨ .

(٦٥) المرجع السابق .

(٦٦) المرجع السابق .

(٦٧) المرجع السابق .

(٦٨) المرجع السابق ، ص ٤٩٩ .

(٦٩) المرجع السابق ، ص ٣٤٩ .

(٧٠) المرجع السابق ، ص ٤٩٩ .

(٧١) المرجع السابق .

(٧٢) المرجع السابق .

(٧٣) المرجع السابق ، ص ٥٠٠ .

(٧٤) المرجع السابق .

(٧٥) المرجع السابق ، ص ٥٠٢ .

(٧٦) المرجع السابق .

(٧٧) المرجع السابق .

(٧٨) المرجع السابق .

(٧٩) المرجع السابق ، ص ٥٠٣

(٨٠) المرجع السابق ، ص ٥٠٣ - ٥٠٤

(٨١) المرجع السابق ، ص ٥٠٥

(٨٢) المرجع السابق .

(٨٣) المرجع السابق .

(٨٤) المرجع السابق ، ص ٥٠٨ .

(٨٥) المرجع السابق ، ص ٥٠٩ .

(٨٦) المرجع السابق .

(٨٧) المرجع السابق ، ص ٥١١ .

(٨٨) المرجع السابق ، ص ٥١٣ .

(٨٩) المرجع السابق ، ص ٥١٤ .

(٩٠) د عبد الأمير الأعسم ، المصطلح الفلسفي عند العرب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ١٦٥ .

(٩١) د . أبو يعرب المرزوقي ، الرياضيات القديمة ، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥ ، ص ٣٩ - ٤٠ .

(٩٢) هيجل ، علم المنطق ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥١٥ .

(٩٣) المرجع السابق ، ص ٥١٦ .

(٩٤) المرجع السابق .

(٩٥) المرجع السابق .

(٩٦) المرجع السابق ، ص ٥٢٠ .

(٩٧) المرجع السابق .

(٩٨) المرجع السابق ، ص ٥٢٢ - ٥٢٣ .

(٩٩) المرجع السابق ، ص ٥٢٦ .

(١٠٠) المرجع السابق .

(١٠١) المرجع السابق ، ص ٥٢٧ .

(١٠٢) المرجع السابق . ص ٥٤٠

(١٠٣) المرجع السابق

(١٠٤) رودلف كارناب . **الأسس الفلسفية للفيزياء** ، ترجمة د السيد نفادى . دار الثقافة الجديدة . ١٩٩٠ ، ص ٢٠٧ .

(١٠٥) المرجع السابق

(١٠٦) المرجع السابق

(١٠٧) المرجع السابق ، ص ٢١١

(١٠٨) المرجع السابق . ص ٢١٢

الفصل الثالث

المحتوى الدينى و الشكل الفلسفى

لا شك أن هيجل فيلسوف لاهوتى وأن الدين ظل عنده أهم وسيلة للتفكير أو للتوسط بين أضداد المنهج التحليلي والتركيبي المتناهيين والمباشرين. «فإذا نظرنا إلى الحياة كوحدة حية ، لاوحدة ميتة او تجريد تصوري» وإنما على أنها الحياة اللامتناهية التى تشمل فى جوفها كل شىء، سوف نجد أن هذه الحياة هى الله. ويستطيع الإنسان ألإرتفاع إلى الحياة، ولكنة لا يكون ارتفاع المتناهى إلى اللامتناهى، لأن هذة المصطلحات من إنتاج الفكر الفلسفي الذى يفعل بينما فعلاً مطلقاً، وإنما هو ارتفاع الحياة المتناهية إلى الحياة اللامتناهية ويتم ذلك فى الدين ونستطيع أن نطلق على الحياة اللامتناهية اسم الروح فى مقابل التعدد. وقد يتخذ التعدد المجدد شكل الروح ولكنة لا يكون وجوداً حياً، وهو في هذه الحالة يسمى القانون ويكون وجوداً تصورياً خالياً. (١)

وصحيح أن هيجل في هذا النص عام ١٨٠٠ كان لا يزال يرى في الحياة الصيغة الأرقى من الفكر والفهم كل الأضداد.

ولم يفرق بين الفعل الفلسفى. فالفهم وليس العقل هو الملكة العاجزة عن كشف حقيقة اللامتناهى. وكل ما يقوم به الفهم هو أن يضيف إلى الحد ما يحده، ثم يجد أن هناك حداً جديداً. وهكذا إلى مالانهاية. ولذلك يصل الفهم إلى اللامتناهي الفاسد فى سياق المنهج التحليلى والتركيبى ويصل الفهم اللامتناهي الحقيقي في سياق الدين. إذن ما كان يطلق علية هيجل في عام ١٨٠٠ ضمن. «مجمل المذهب» إسم الفكر سوف يسمية بعد ذلك

بالفهم الذى تقوم ماهيته على التحليل والتقسيم ووضع الحدود بين الأفكار بحيث تواجه فسوف يسميه بعد ذلك بالعقل الذى يرى أن مهمته هى الكشف عن الوحدة الكامنة وراء المختلفان، و تحطيم الفواصل التي يضعها الفهم، ولكنة سوف يربط بينهما ويعتبرهما جوانب مختلفة لشيء واحد هو العقل. (٢)

وهكذا ينظر المنهج التحليلى والتركيب إلى اللامتناهي على أنه تقدم المتناهى الذى بتقدمه يدفع حدوده باستمراردون أن يصل إلى الغاية.

وأصبحنا نعرف الآن أن تجربة الحرية تقود إلى معارضة الفعل المعرفي التحليلي والتركيبي لأنها تجاوز المنهج التحليلى والتأليفى تجاوزاً جذرياً إلى الله القائم فى ذاته ولذاته إقامة مطلقة و حقيقية. ونستخلص من المعرفة المتناهية ان المطلق لا يمكن ان يكون موضوع الفكر الفلسفي وانه يمكن ان يكون موضوع الدين بعد تخفيض الدين نفسه إلى درجة «الدفق المحض» ويفلت الن من الفهم العلمى كما يفلت من أنوا ع المعرفة كافة ولا تدركه المعرفة التحليلية- التركيبية وإنما يدركة الحدس او الإعتقاد.

وأما هيجل فلا يقبل النتائج المترتبة على هذا الأفق. لأن الأفق الاعتقادي يوقع اعتزال الفكر من عالم المطلق الذى صار خارج نطاق الإدراك. والفهم. وإنما الحرية اللامتناهية، المطلقة، لا يمكن أن تخفض إلى منهجية المعرفة التي ينتجها الفهم المتناهي وإنما يمكن رفعها إلى الأسلوب- النظرى الذى ينتجه العقل اللامتناهي

. وهذا هو موضوع الفصل الثالث والأخير من الباب الأول.

منذ البداية كان سورين كيركجورد يهاجم الأسلوب النظري في إدراك الإله عند هيجل والذى أسماه لودفيج فيورجاخ وفردريش نيتشه «اللاهوت المعلمن» أو «اللاهوت المعقلن» ورأى كثيرون أن اولوية الفلسفة عند هيجل ترادف الإلحاد الخفي او الإلحاد الصريح. وأما البعض الآخر فقد رأى فى الاتجاه الذى بلوره كارل روزينكراس جيورج لا سوف أن الدين هو المحتوى النهائى لفلسفة هيجل. قال إيرينبيج أن هيجل حافظ على الدين.

وهذا هو التناقض الذى كان مصدر الإتهام الذى وُجه لهيجل باعتباره «فيلسوفاً غير صادق وغير مفهوم». وهو التناقض الأساسى والجوهري الذى عبر عنه (كارل بارت) بقوله إن «اللاهوت الذى تحمله فلسفة هيجل على عاتقها ليس متجاوزاً بالمعنى الحقيقي وإنما جاوز نفسه بنفسه».

إذن هل هيجل سفسطائى كعلماء اللاهوت السابقين كافة؟ ماذا يعنى المحتوى الديني لغاية الفلسفة؟ هل يقود ذلك إلى نفى أو عدم فهم الاعتقاد الدينى؟ حقاً، ماذا يبقى للاعتقاد إذا حافظت الفلسفة على محتواها وألغت شكلها؟ وإلى ماذا يصير الشكل النظري بعدما يكون قد أدخل المحتوى الديني؟ وإلى ماذا يصير المحتوى الديني بعدما يكون قد تقولب فى قالب فلسفى؟

الفقرة (١) : تخارج الفلسفة والدين :

يجب ان نتناول في البدء مشكلة تخارج الفلسفة والدين لأن هذا التخارج هو أساس الغائية اللاهوتية التي تجري ضمنها الفلسفة. فإذا كانت غاية الفلسفة معرفة الله فإن هذه المعرفة لا يمكن تخفيضها إلى الإعتقاد الديني في الله حتى يظل الاعتقاد الديني والمعرفة النظرية مستقلين الواحد عن الآخر دون خلط. كيف استقلت الفلسفة عن الدين؟

من المعروف هيجلياً أن الحقيقة أو معرفة طبيعية الله لا تصل إلى البشر إلا عبر وسيلة خارجية (٣). إذن يفترض الدين الله معطى سلفاً من خارج العمل الفلسفي أو النظرى.

لذا صرح يعقوبي في الرسائل (١٧٩٩) بأنه لا توجد معرفة فلسفية بالله (NICHTIGKEIT) أو أنها بلاقيمة (WERTLORLOSIGKEIT). ويشعر يعقوبي بالله ويؤمن به. لكنه لا يعرفه معرفه نظرية أو متناهية أو فلسفية. وهو على يقين بالله يقيناً مباشراً لا يقدم على توسط البراهين أو العقل النظري.

وهو امتداد لفلسفة اسبينوزا التي ترى أن التعيين على وجه العموم نفى فكيف نحدد الله؟ فإن تحديد الله هو نفي وحدة تأسيسه على وجود مغاير له.

ويعقوبي واسبينوزا هما إمتداد لأحد تيارات اللاهوت المسيحي الذى أعلن عن عجزه عن التعبير عن الوحى أو المطلق. كما أعلن أن المعرفة ليست معرفة المطلق بعد. لذا تم التخلي عن المعرفة النظرية والصياغة العلمية فى ميدان علم اللاهوت نفسه حيث أن علماء اللاهوت باتوا يعتقدون تمام الاعتقاد فى أن الله

قد ظهر أو أنه يمكن صياغة لغة حقيقية حول طبيعتة أو وجوده. وعلى هذا فقد تم اعتبار التجسد حدثاً عابراً، عرضياً، اعتباطياً، لا يقوم على القرار الإلهي الأزلي.

أنكر اللاهوت المسيحي نفسه حين غاب عن معرفة الله وقال بأنه فى المحال أن يعرف العقل الله أو وجوده أوطبيعتة فضلاً عن العجز أمام الوقائع المتعالية. فرفضت الفلسفة معرفة الخبرة معرفة عقلية يقينية في إطار من إزاحة الميتافيزيقا في الأعقل. ومنذ اليونان «اللاأدرية» لا تعترف بأى قيمة عقلية لغير العلوم التجريبية. وظلت «اللاأدرية» إغراءا دائما للروح بين التوكيدية والشكوكية. كما راح علم اللاهوت المسيحي أو مال نحو تضييق الخناق على سلطة العقل وحصره فى حدود االأخلاق والدين عموما وإقامة مصداقية الإعتقاد خصوصاً.

وهذا التيار اللاهوتى، الإيماني، الاعتقادي، اللاأدري، الفلسفي (اسبنيورا أو كانط ومابعد كانط) أثمر نظرية فيما لا يمكن التعبير عنه. وقد لا قى هيجل مشكلة اللامعرفة في «ظواهريات الروح» على سبيل المثال وفي «الاعتقاد والمعرفة» حيث انتقد فلسفة الإنكسار عند كانط ويعقوبي وفيشته.

١-أ - الإفتراض الديني

١- الوحى والعقل

علمنا هيجل أنه من الضروري أن نزيح الفروض والافتراضات جميعاً من مجال البحوث الفلسفية. وكان عمانوئيل كانط قد أثار سؤالاً جوهرياً حول موضوع التفكير وبحث عن الشرط الأعلى للذات المفكره. وبعبارة أخرى، لا يتساءل عمانوئيل كانط عن الذات المفكرة من منطلق أنها ذات مفكرة وإنما من منطلق أنها ذات إمبيريقية. لأنه ليس فى مقدور الذات المفكرة ان تدرك نفسها إدراكاً مباشراً يتوسط فيه الإنعكاس الذاتي المباشر على نفسه.

ومن ناحية أخرى رأى يوهان جوتليب فشتة في الشروط المسبقة للذات المفكرة الغاية الجوهرية. إنها غاية فكر الموضوع المحض، أى فكر التى هى فى حال هوية مع نفسها. والذات هى المحتوى الذاتي أو الفرض الذاتي. وما يعني فيشته هو التفكير فى المحتوى بمعنى التفكير فى التفكير.

وبالمقارنة بفشتة و كانط و شلنج طلب هيجل إلى المحتوى موضوع التفكير وإلى المحتوى الكلي أن يزيلا الحجاب عن نفسيهما. وذلك بحركتهمى ومن خلال متناقضاتهما غير المتناهية أبداً. وذلك حتى تبين شروط هوية المحتوى مع نفسه وحتى يوجد الشرط الواحد مجموع الشروط فى المعرفة المطلقة.

ومن هنا فإن هيجل لا يستطيع أن يفكر فى الله إلا اذا كان

الله يحمل بداخله الحدود المنطقية والطبيعية للاهوت نفسه. وتعرض اللاهوت عرضاً تتموضع فيه الذات (موضوع الفكر) تدريجياً. وتضع فيه الذات نفسها وضعاً ذاتياً وخاصاً. وأما علماء اللاهوت الوسيطيين فقد قاموا ببلورة لاهوتهم النظري على أساس الإعتقاد والسلطة العقائدية للكنيسة وليس على أساس ذاتي. كان العقل فى العصور الوسطي يخضع إلى «سلطة خارجية» عن العقل والذات. وكانت المعجزات والعقائد بمعزل عن سلطان العقل. وها هى المشكلة.

يستمد العقل مبادئه من تموضع الذات وأما الإيمان فيستمد مبادئه من الله. لذلك لم يكن الفكر عند فلاسفة العصور الوسطى قط فكراً حراً يبدع فروضه الخاصة بل كان يرجع دائماً إلى ضوابط خارجية.

ولا شك ان هيجل ينطلق كغيره من فلاسفة العصور الوسطى من معطيات المسيحية الوضعية. لكن هذه المعطيات تمثل عنده فقط الطريقة أو منطلق البلورة الفلسفية. ولا تمثل بأى شكل ضابط التفكير الفلسفي. وبالتالي فالفلسفة حرة و مستقلة في تناولات المعطيات الديانة المسيحية. لذا فالديانه المسيحية لا توجه الفلسفة (٤). وعند هيجل إذن لا تخضع الفلسفة إلى الدين لأن النظرية لا تخضع إلى التمثيل. وإذا كان التفكير ينطلق من معطيات الدين الأول فإنه يجاوزها ولا يحافظ عليها كما هى أو كما تبدو له. وإذا كان التفكير يجاوز الدين فإن ذلك يفي الضيا أنه يمر بها مروراً حتميا. وهكذا فموضوعات الفلسفة هى نفسها

موضوعات الدين (٥).

إن موضوع الفلسفة والدين معاً هو الحقيقة أو الله. وإذا كانت الفلسفة والدين تتناولان المتناهى والطبيعة والروح فإن تناولهما يصل هذة الموضوعات بالله. وقد كان هذا الوصل الهيجلي ثورة على الروح السائدة في عصره. لم يستطيع عصر التنوير أن يشبع حاجة الإنسان الإلهية. بل جعل الرغبه فى معرفة الله رغبة محالاً وكافراً وبلا جدوى (٦). وقد أبرز عصر التنوير التناقض بين الفلسفة وبين المسيحية. «وذلك لأن كلاً من الفلسفة والدين له ميدان خاص. وهذان الميدانان هما، فى رأى، الأغلبية، متعارضان متناقضان، فالفلسفة تقوم على العقل وحده بينما الدين يقوم على الإيمان، فهو يتنافى تماماً مع ما تقضى به الفلسفة» (٧) وكان هذا التناقض من صنع علماء اللاهوت والدين. «التنوير هجرة الإنسان من اللارشد، والإنسان على هذه الهجرة. واللارشد هو عجز الإنسان من الإفادة من عقله من غير معونه من الآخرين. كماأن اللارشد سببه الإنسان ذاته عندما لا تكون علته مردوده إلى نقص فى العلم، وانما نقص فى العزيمة والجرأة على إعمال العقل من غير معونة الآخرين، كن جريئاً فى إعمال عقلك . وهذا هو شعار التنوير. (٨) إن التنوير ليس فى حاجة إلا إلى الحرية وأفضل الحريات خلو من الضرر هى تلك التى تسمح بالاستخدام العام لعقل الإنسان فى جميع القضايا. وهنا قد أسمع أصواتا تنادى قائلة: لا تفكر. يقول الضابط: لا تفكر بل تدرب ! ويقول الكاهن:

لاتفكر بل آمن !(ولكن ثمة سيد واحد فى العالم ينادى قائلا : فكر كما تشاء وفيما تشاء ولكنى أطع !). ومعنى ذلك ان الحرية مقيدة. ولكن ما الذى يعرقل التنوير؟ بل ما الذى لا يفيد التنوير؟ جوابي على النحو الآتي: حرية الاستخدام العام للفعل. وهذه الحرية هى التي تغير البشر» (٩) .

وأما هيجل فهو واحد من الفلاسفة المعارضين لعصر التنوير. والسمة المشتركة بين الفلاسفة المعارضين للتنوير «هى رفض السلطان المطلق للعقل. فالحقيقة، عندهم، كامنة فى السلفية، بالأخص السلفية الدينية التى تملك الحقيقة المطلقةغير القابلة للجدل. ومع ذلك فقد حاول السلفيون مصارعة الحجج التنويرية بحجج فلسفية مضادة لبيان تهافت العقل البشرى (١٠) «وهيجل هو آخر الفلاسفة المدرسيين المحدثين الذين قالوا بإمكان قيام « فلسفة مسيحية» وقد استعمل أول من استعمل تعبير فلسفة مسيحية القديس أو غسطين في كتاب «ضد يوليان البلاچى» وفي كتاب «مدينة الله». ويقصد أوغسطين بالفلسفة المسيحية الفلسفة الحقيقية الوحيدة. «ذلك أنه يقول إن الفلسفة هى محبة الحكمة، والحكمة هى «الكلمة» و «الكلمة» قد تجسدت على صورة «مسيح» وهذة الكلمة هى الحياة، والحياة هى النور، والنور لم يأت تبعاً لهذا إلامع المسيحية. وعلى ذلك فالفلسفة الحقيقية هى المسيحية ؟ فهذه إذن موجودة، وهى الدين المسيحى.(١١)

وعلى هذا يؤمن هيجل لكى يتعقل ويتعقل لكى يؤمن فى حركه مكوكية مستمرة بين الإيمان أو العقل. هو امتداد وتطوير للإيمان

الذى ينشد العقل حسب عبارة القديس انسلم.

هيجل سليل انسلم واما نيكولا ماله اتش فهو سيصل القديس اوغسطين. وبشكل عام لا يمكن فهم فكرة هيجل عن «اللامتناهي» بدون العودة إلى المسيحية. فهى فكرة لم تكن موجودة فى الفلسفة اليونانية «وإنما وجدت لأول مرة فى المسيحية أو بعبارة أدق فى الفلسفة اليهودية المسيحية، خصوصاً عند «فيلون» (١٢) «بينما نجد أن اللامتناهى هى عند ارسطو مثلا هو الشىء الذى يمكن أن يتصور بعده باستمرار وجود أشياء أخرى» (١٣)

وتقوم الفلسفة المسيحية عند هيجل أساساً على النظر في العقائد المسيحية. لذا يجب أن نذكر القارىء بما تعنيه العقائد المسيحية عند هيجل.

اولا، المسيحية دين. وبعبارة أخرى، تفترض مسيحية هيجل الموقف التالي للدين: الحقيقة التى تصلنا بواسطة الدين معطى خارجي نجد أنفسنا أمامه «(١٤) . وصحيح ان الديانه المسيحية عنده هى الديانه الكاملة، المتكملة، الموحاه والمحيية معاً. لكنها تبرز أكثر من اى ديانه أخرى الطابع الخارجي: «محتواها معطى ومتطور إليه باعتباره علوياً أو مابعد العقل» (١٥) . إلاّ أنّ الدين المسيحي ينطبع بطابع التفوق على الديانات السابقة عليه بأن هذا التخارج البارز يميز مضموناً متفكراً فيه بداخل الدين.

فقد كان موسى وزراد شت ومحمد (ص) اسلاً. لكنهم لم يشاركوا بأنفسهم في صناعة محتوى العقيدة والمحتوى المطلق

والحقيقة الأزلية التى هى فى ذاتها ولذاتها [١٦] . فالتخارج عندهم غير مضمون فى التداخل المضمونى. بينما تظهر الديانة المسيحية وتوحي وحياً خارجياً النشاط الفكري الإلهي نفسه. لأن شخصية المسيح ليس شخصية تاريخية [١٧]. تاريخية بمعنى أن المسيح لا يخرج عن الله خروجاً محصناً أو بسيطاً. وبالتالي فموضوع الوحى جزء لا يتجزأ من محموله أو العقل البشري جزء لا يتجزأ من المحتوى الإلهي الكلي.

لكن هذه الهوية الكاملة بين موضوع الوحى ومحتواها (المحمول)، بين العقل والمحتوى الإلهي، فى سياق الديانة المسيحية، لم يكن ممكناً أن يظهر إلا في خاتمة عملية تطور الطبيعة الإلهية وبعدما ان تكون قد جاوزت الدرجات السفلية للتخارج المحسوس. فهكذا شاهد موسى الله في الدغل الحار. وهكذا تمثل اليونان آلهتهم تمثيلا بان على تماثيل رخامية أوفي صور أخرى [١٨] . كان من الضروري إذن أن تظهر الديانة المسيحية لتدخل هذا التخارج الأول ثم تضفى عليه الصنعة الروحية ضمن سياق الإتساق التام بين الروح والعقل. يقول هيجل إنه علينا أن نوف الله في روحه وحقيقته [١٩] .

إذن لا تصنع الفلسفة عند هيجل غير إدراك فكرة المسيحية إدراكاً عقلياً. لأن المسيحية هى أقرب الحقائق للفلسفة. يؤمن هيجل لكى يتعقل. فغاية عمله الفلسفي الدائم هو أن يفهم الدين فهماً نظرياً وعقلياً. وكان تلاميذ القديس «انسلم» قد طلبوا منه أن يثبت الحقائق الإيمانية إثباتا عقلياً. وعلى هذا يجب أن تكون

المقدمات والنتائج عقلية وألا يلجأ إلى العقائد الإيمانية [٢٠] .
والحقيقة أن هيجل كأنسلم يؤمن إيماناً ينشد التعقل ويضع المعرفة الإيمانية ادنى مرتبة من المعرفة العقلية، حيث يتوسط العقل بين الإيمان ورؤية الله. وإذا كان العقل هو الحد الأوسط بين الإيمان ورؤية الله فإن ذلك يعني أن العقل فيه من الإيمان ورؤية الله على سواء.

٢- الروح الإلهية والروح الإنسانية

ومن بين ذلك وحدة الروح الإلهية والروح الإنسانية. ينشد الإيمان المسيحي التعقل وبالتالي فالتاريخ المسيحي هو الافتراض المنتج للفلسفة النظرية في معناها الهيجلي. والوجود فى ذاته ولذاته أو الروح الكلية والمطلقة هى مبدأ الوحدة بين الروح الإلهية والروح الإنسانية، بين الروح والطبيعة، بين الأنا و فى الأنا. والروح التي تصل الفلسفة بالدين والدين بالفلسفة موجدة في ذاتها مع الإنسانية . لأن الصلة التي تربط الروح الإلهية بالروح الإنسانية هى صلة داخلية تربط فيها الروح الإلهية نفسها بنفسها . ومن ثم فالروح الذاتية او فر دانية الإنسانية لا تنفصل عن الروح وإنما تترجم الروح المطلقة ترجمة مختلفة اختلافاً متداخلاً . فالفردانية الذرية ليست سوى التفرد الذاتي للروح ، التمييز الذاتى للمحتوى او للحرية .

ومن المؤكد أن موضوع الفلسفة هو الوحدة على وجه العموم . إلا أن موضوع الفلسفة ليس الوحدة المجردة ، البسيطة ،

الفارغة... وإنما موضوعها هو الوحدة الملموسة. وهو يعطي موضوعها على طول خط تطورها الانطولوجي والتكويني وعرضه. وتتبع هذه الوحدة الملموسة نفسها خطأ يتقدم من مستوى إلى آخر أومن تحديد خاص إلى تحديد خاص آخر . والتمثيل الديني والتنظير الفلسفي هى تحديد أن خاصان من تحديدات الوحدة الملموسة بين الفلسفة وبين الدين ثم تماهيهما إنما هما اختلاف وتماهي بداخل وحدة الروح المطلقة نفسها .

والخطأ في تأويل النص الهيجلي هو أننا نكتفي على وجه العموم بالوحدة المجردة تمام التجريد وغير محددة تماماً حين ننظر إلى وجه هيجل الفلسفي والديني . بينما يبين من التحليل أنه من الضروري أن نضع فى المحتوى نفسه الذى يشترك فى صناعته الدين والفلسفة الحدود الشكلية المختلفة . فلقد سبق أن قلنا أن هيجل يضع فى الله الحدود ولحظة النفى حتى لا يصير إلى العدم الفارغ . وهذا الوضع لا يقود إلى اعتبار الله العام هو الله الذى تدرسه مختلف تيارات اللاهوت السلبي الذى ينفي أيه معرفة بالله على وجه العموم دون اليقين . والفارق بين القديس هيجل والقديس اسبينوزا على سبيل المثال أن الله عند القديس هيجل محدد تحديداً غير بسيط في سياق نفى منكسر ، ثانوي هو نفى النفى أو النفى المطلق أو التحديد الجوهرى لجوهر المطلق.

وفى ضوء هذا فإن المحتوى يتحدد تحديداً تمثلياً حينا وتحديداً نظرياً حيناً ثانياً . وبدل أن تخوض في هذه الوحدة بحد

محدداتها المتنوعة جرت العادة السيئة أن تدرك تحديداً واحداً ونعزله عن التحديدات الأخرى . ويقود الإدراك أحادي الجانب إلى التحديد المتخارج والأسوأ.

وعلى هذافإن الله حسبما يبين من حقيقتة الفلسفية يحتوى هوية مباشرة هى اختلاف لامتناهى وهى موضوعة وضعاً اختلافيا لا متناهياً . إنما يدركه الدين والفلسفية معاً هو «روح الروح» أما أسماهّ ارسطو « فكر الفكر» ، أيّ الفكر المنكسر نفسه.

الفقرة (٢) : إلغاء التمثيل الديني :

وهكذا يصل هيجل الدين بالفلسفة اتصالاً مؤسساً على أن الدين والفلسفة يقومان على الروح . وسنرى فيما بعد أن التحول من التمثيل الديني إلى الفكر الهيجلي النظري ليس نابعاً فقط من قرار الذات التي قررت ان تتفلسف [٢١] وانما هو ايضا ينبع من الحركة الروحية والمضمونية . وسنرى أيضا أن إلغاء التمثيل الديني وإنما يشدد على ضرورة المرور باللحظة الدينية [٢٢]. وبعبارة أخرى ، يفقد التمثيل الديني نفسه باعتباره لحظة وينتهى إلى مابعد نفسه حيث يجد نهايته الجنائزية في فلسفة الانتقال. وبعبارة هيجلية ، هذا هو التناقض الذى لا نستطيع ان نجد له حلاً دون أن نهوى إلى التفسيرات أحادية الجانب ، اللاهوتيه حيناً ، والإلحادية حيناً ثانياً . وليس أولوية الفلسفة بالنسبة للدين دلالة على إلحاد الخفي وإنما هى دليل على نزعته العقلانية وتفاؤله المعرفي.

ولهذا الإلغاء خصائص نستطيع أن نجملها فيما يلي:

أولاً : يجب أن نشدد على أن الروح تظل دائما متماهية مع نفسها رغماً عن تجلياتها المتنوعة ، حيث أن الروح تغير نفسها لكن بالقرب من نفسها وتظل حرة . وهذا التغيير الداخلي يسمح أوهو الشرط الذى يقوم عليه إمكان المعرفة الإنسانية المتناهية سواء أكانت هذه المعرفة نظرية أو تمثيلية دينية . فموضوع الدين هو الجوهر المطلق . وأما الفلسفة فتريد معرفتة [٢٣] لكن هذا الموضوع يتشكل بشكلين مختلفين هما الشكل التمثيلي الديني والشكل النظري الفلسفي.

ثانياً: ترتبط الثنائية الجوهرية بثنائية شكلية فالجوهر هو الشكل الذى هو فى ذاته محتوى جوهرى أو المحتوى بوصفه شيئاً فى ذاته محدداً تحديداً جوهرياً (٢٤) . ومن ناحية يرتبط المحتوى الجوهرى الديني بشكل خاص هو الشكل المحسوس (٢٥) . لكنه يرتبط على وجه العموم بشكل «التمثيل» (٢٦) . والمقصود هنا هو «VORSTELLUNG» التقديم ، العرض ، التعريف ، الحفلة ، الإعتراض ، التمثيل وغيرها من مترادفات "التمثيل " وتمتاز الفلسفة عن الدين بأنها تجاوز التمثيل إلى «التفكير» فى «المحتوى» نفسه (٢٧) . وبعبارة أدق يجب أن نميز في الدين لحظتين:

١- الشكل الموضوعى او حد الوعى حيث تتخارج الروح الجوهرية أو المطلق عن الروح الذاتية تخارجا موضوعياً، أى أنها تصير موضع الروح الذاتية.

٢- حد او مرحلة الصلاة، الحميمة، العزلة، إزالة الانفصال السابق بحيث تتوحد الروح مع الموضوع وتنفذ الروح تماما إلى (٢٨).

وأما فى الفلسفة فهاتان اللحظتان متحدتان . لأن الفكر :

١- موضوعي حسب الحد الأول عنده شكل الموضوع لكنه بعدما فقد شكل موضوعيته (٢٩).

برهنُ ان الفلسفة عندها شكل موضوعي تتخارج فيه الروح المطلقة عن الروح الذاتية. لكن هذا التخارج تتجاوزه الفلسفة. وأما الدين فيتردد بين التجاوز الفلسفي وبين إزالة التجاوز

الفلسفي.

٢- لكن الفكر يوحد المحتوى.(موضوعية الموضوع) والشكل النظري فحين أفكر يرتدي محتوى الفكر شكل الفكر. لأن محتوى الفكر لم يعد أمامي (٣٠). وبعبارة أخرى، يضع أولاً، أمامه محتوى الفكر الموضوعي . ثانيا ، يتداخل معه . ويكمن تفوق الفلسفة على الدين في أن نوع التكوين الذي تنتجه يقوم على أن الذات تبتلع موضوعية المحتوى الكلي وذلك في مفكر (الشكل) الفكر (المحتوى) . ثالثاً ، من الطبيعي أن هذه الأشكال فيما بينها عند ظهورها الظهور الأول المحدد والواعي بالاختلاف أقول من الطبيعي أن تتفاهم هذه الأشكال فيما بينها . بل إنه ضروري (٣١). في بدايته يتجرد الفكر تجريداً عن نفسه بحيث يبدو فكراً بلافكر او شكلا فكرياً بلا محتوى فكري (المحتوى الجوهري) . وبالتالي فإن الفكر يحد نفسه بالمحتوى الفكري لأنه يصير إلى الحال الملموسة. ويعني الفكر الملموس عند هيجل أنه المفكر القائم على وحدة الشكل الفكري والمحتوي الفكري، محصلة العملية والعملية الملموسة نفسها التي تتضمن اتساق الشكل والمحتوى الديني. ولأنه ملموس فالفكر لا يتقن فقط عمل لحظة التجريد. فالتجريد وحده هو جوهر عمل ملكة الفهم. وينفي الفهم كم تحديد ملموس في ذاته. ولا يحافظ الا على الكائن الاعلى المجرد (٣٢) . وبالعكس ، يحافظ الفكر الملموس على التجربه كالحظة من لحظات التحديد الملموس الأعم للروح التي تحد من داخلها محتوى الفكر . وهكذا فقد كان إله اليهود ، الإله

الأب ، إلهاً مجرداً (٣٣) كائناً بمعزل عن الإبن وفي العالم اليوناني قام الصراع مع الشكل الديني مبكراً فقد هجوماً شرساً (٣٤) . ونما بعد ذلك بفعل الفلاسفة الملاحدة . فهاجم سقراط شكل الدين اليوناني وإن خضع إلى طقوس دينه . فنحن نعرف أنه لحظة موته طلب أن يقدم ديكا إلى « إسكولباب » واعترف الأفلاطونيون المحدثون بعد ذلك بفترة طويلة بالمحتوى العام للدين الشعبي الذى هاجمه الفلاسفة هجوما صريحاً حيناً و خفيا حيناً ثانيا (٣٥) . وهكذا كان ايضاً مصير التعارض في الفلسفة المسيحية . فقد طور فكر آباء الكنيسة عناصر العقيدة المسيحية ولم تصبح العقيدة نسقاً إلابين أيدي الآباء الفلاسفة. وقد بان هذا النمو الفلسفي للإيمان الديني خصوصاً في عصر الإصلاح (٣٦) . وهذا النمو هو اللحظة الأولى في عملية تطور الصله التي تربط الفلسفة بالدين . واللحظة الثانية تتمثل في التثبيت الفكري للدين في عقيدة تعارض العقل . واللحظة الثالثة تتمثل في أن العقل يفترض نفسه ويعارض الدين معارضة جدلية تتحول من الفهم الفاصل إلى العقل المتصل . إذن لدينا اولا، العقيدة ، ثانيا ، التثبيت ، ثالثا ، التعقيل . العقيدة ثم الفصل بين العقيدة والعقل ثم الوصل بين العقيدة والعقل . وقد كان الفصل بين العقيدة العقل عملاً من اعمال الاستدلال دون حرية (٣٧)، دون توسط عقلي بين الفلسفة والدين . ذلك التوسط الذى يدرك الجانب المجرد والجانب الجدلي ، جانب الفهم وجانب النفى العقلي ، جانب غيبة المحتوى الديني وجانب الشكل النظري ، في

آنات متباعدة ومتقاربة.

ويقود هذا التوسط النظري العقلي بالضرورة إلى تشوية الدين . وقد كانت فلسفة هيجل المسيحية معاصرة لثقافة تحمل تفسيراً سيئاً للدين بل تحمل أزمة حادة للدين برز فيها الإلحاد. وبالطبع لايسيء هيجل تفسير الدين . وهو ليس ملحداً على وجه العموم . لكن الإحتواء الفكري لمحتوى الدين المفهوم يحل التمثيل الدينى فى الفلسفة والنظرية ، وبالتالى فإن الدين المفهوم لم يعد له علاقة بالدين المفهوم فهما عاما . وظل الدين المفهوم فهما هيجلياً يثير الكثير من الاضطراب والشكوك في قلب المؤمن . لأن الدين يظل شكلاً خارجاً عن الحقيقة وعليها . وهو الشكل الأسطوري ، التاريخي ، الوصفي . وهذا فضلاً عن أن عقيدة التثليث ليست سوى ترجمة الحقيقة . وما هو مصير فكر لوثر حينما ينتقد التصور ؟ ويقول هيجل أن كلمة «ZEUGEN» تعبر عن دلالة الفكرة المطلقة على نفسها وليس على فكرة التناسل بين الأب وإنجاب الإبن . وهذه هى أيضاً حال فكرة الخلق والألم...

ويرتبط هذاالإنحلال الديني في التصور الفلسفي بالمرحلة التاريخية التي عاشها هيجل . ففي قلب الثورة المضادة الدينية والعهد المقدس وفي الدين المسيحي إلى دين الدول الأوروبية جمعياً أثير سؤال اختفاء أو زوال هذا الدين.

لذلك كان إلحاد القرن الثامن عشر إلحاداً سياسياً في جوهره . فاصطدم الفلاسفة الماديون والموسوعيون بالكنيسة لأن الكنيسة كانت إذ ذاك جزءاً لايتجزأ من بنية الدولة ومن

المؤسسات الاجتماعية والسياسية والموروثة . ولم يكن صراعهم مع الحق الإلهى وإنما كان مع الاستبداد والطغيان . كأن الدين المسيحي معادياً للسياسة الإنسانية أبدعه الطغاة لمحو حرية الإنسان . يتول البارون دولباك (١٧٢٣- ١٧٨٩) الكميائي الفرنسي والفيلسوف الألماني الأصل أن «الدين هو فن إسكار الناس بالحماسة لمنعهم من الإهتمام بالمصائب التي ينزلها بهم أو لئك الذين يحكمونهم» . و «ميليه» اليفا يقول: «الجهل والخوف هذان هما محورا لدين. . . لقد كان هدف المشرعين الأوائل أن يسيطروا على الشعوب ، فكان أيسر سُبُلهم إلى ذلك أن يخيفوهم وأن يمنعوهم من إعمال العقل. . . وكلما ازداد المرء إمعانا فى دراسة النواميس والمبادىء الدينية ، يزداد قناعة بأن هدفها الوحيد مصلحة الطغاة والرهبان» (٣٨) .

الفقرة (٣) : الدين وما بعده :

هل يعنى ذلك أن فلسفة هيجل النظرية تقفز إلي ما بعد الدين؟ هل هيجل إبن عصرالتنوير وبالتالي فهل يرى أن المعرفة هى المطلق بغض البصر عن المطلق ذاته؟

وإذا كانت الفلسفة النظرية تشبع نفسها فيما بعد الديانة المسيحية فإن هذا يقود الفلسفة إلى أن تكون فلسفة «بلا شكل، بلا محتوى بلا حد؛ بينما الشكل والمحتوى والحد هو الطريقة الوحيدة التي تكون بها الشئ بالنسبة للروح ، تكون عقلية، واقعاً منتجاً ، نافياً ، فى ذاته ولذاته " (٣٩) . إلا أن هذه المادة متناهية، ولأنها فى صورة ، إنها محتوى أوحد ذاتى .وبالتالى فهي عاجزة عن إعطاء سمك لفراغ الأزل . ومن موقعها فيما سبق المسيحية تبحث الفلسفة النظرية من جديد عن المسيحية (٤٠). تبحث من جديد عن المسيحية وليس عن الدين الروحى الذى يدين به عصر التنوير . صحيح أن خاصية التنويرهي حرية الروح. لكن خاصيته الثانية هي العجزالتجريدى عن تمييز حدودالمحتوى المتناهى من داخل حدود الحقيقة نفسها (٤١).

دين هيجل ليس دين الفهم وإنما هو دين العقل . وبالتالي فهو ليس ديناً ما بعدياً بلا جوهر . وليس الدين عنده مقصوداً فى ذاته وانما هو مقصود لغيره . وهذا الغير هو الفيلسوف الذى بدون الدين يقع فى هاوية اللامحتوى . حيث أنه لا يوجد محتوى غير الله . وإذا كان الفيلسوف يقيم فيما بعد الدين المسيحى فأين يذهب ليجد الجوهري والأزلى؟ (٤٢) . قد يسير فى طريق الإلحاد . لكن طريق الإلحاد ليس طريق هيجل . كما أن طريق هيجل هو طريق الهروب إلى ما بعد موضوعية الحقيقة.

الفقرة (٤) : تداخل الدين والفلسفة :

٤/(أ) الشكل الدينى يحرر الجوهر الفلسفى

وتنبع ضرورة إلغاء الشكل من بعض نزعات الديانة المسيحية نفسها . فالديانة المسيحية تدعو الفلاسفة إلى الانطلاق من فروضهم الخاصة وإلى تحديد أهدافهم بأنفسهم دون أى تدخل من علماء اللاهوت والدين . إنها المسيحية هى التى تتطلع إلى علم الدين ، إلي لاهوت يشترك مع الفلسفة فى تصور الله. وهكذا وقعت الديانه المسيحية فى العصور الوسطى الظلماء نحو صياغة لاهوت مدرسى . وذلك على سبيل تفكير وتعقيل تعاليم الدين الموحي العميقة. وبالطريقة نفسها صاغ أفلاطون وأرسطو تعاليمهما .

وبالتالى فالفلسفة أو علم العقل الفكرى ليس متحرراً تمام التحرر من صياغة الفروض . والفرض الأول الذى عليه أن يصوغه هو أن يشرح ويفسر ويبين دين عصره . وهو بطبيعة الحال ليس فرضاً خارجياً . لأنه كما سبق أن قلت يدفع الدين الفلاسفة نحو تنمية وبلورة شكل الفلسفة المطلق.

وكانت قد نشأت هذه الضرورة فى « فترة الآباء» التى تبدأ منذ بدء المسيحية إلى القرن التاسع الميلادى . وكان التفكير فى فترة الآباء مقتصراً علي آباء الكنيسة " الذين حاولوا أن يدافعوا عن الدين المسيحى ضد الغارات العنيفة التى شنها الفلاسفة اليونانيون المعاصرون ، أى الافلاطونيون المحدثون ، وكان بينهم من آمن بالفلسفة اليونانية وبخاصة الأفلاطونية المحدثة ، أو على

العكس ." (٤٣) . وهيجل امتداد للقديس أوغسطين الذى لم يكن فيلسوفاً من فلاسفة العصور الوسطى على وجه الدقة وانما كان فيلسوفاً من فلاسفة عصر الآباء. «ولد بمدين" طاغشت " -Tae gaste فى شمال أفريقية فى نوفمبر سنة ٣٥٤ . ودرس فى مدرسة هذه المدينة أولاً ، وانتقل منها إلى المدارس الأخرى المشهورة فى نوميديا ، وخاصة مدرسة قرطاجنة . ولقد كان اوغسطين مرهف الإحساس ، قوى العاطفة ، كثير التأثر ، جامعاً إلى جانب هذا بين ورع قوى ورغبة شديدة ملحة فى انتهاب اللذات والأخذ بأكبر نصيب من الحياه . ولهذا كانت نفسه ميداناً لصراع كبير بين قطبين متنافرين ؛ ولم يستطع في النهاية إلا أن يوفق بين القطبين ، بأن قضى على أحدهما» (٤٤).

ودفعته ثقافته المسيحية إلي أن يدرس الفلسفة ويسائل نفسه : "ما الحقيقة ؟ وما السبب إليها؟ أى ما هو المنهج الذي يجب أن تسير عليه لكى نكتشفها؟ ومن ناحية أخرى شغلته مشكلة الشر وأصله فى الوجود ." (٤٥) . كان قد بدأ بالكتب المقدسة . لكنه لم يجد فيها الكفاية . فقال بالفلسفة الأكاديمية التى تدفع الإنسان إلي الشك.

وبالطبع هناك فرق بين التوسط عند هيجل والحدس المباشر عند أوغسطين . لكن هيجل يقول بصيغة أوغسطين التى تتلخص فى أن الإيمان للتعقل . فعلى على الإيمان ان يتجه إلي التعقل حتي لا يصير إلي السذاجة وإنما إلى الإيمان العقلى.

كما يذكر هيجل أيضاً القديس أنسلم ويمتدحه (٤٦) . وذلك

بسبب عبارته العميقة فى نظر هيجل والتى تقول: «لا أفهم لكى أؤمن وإنما أؤمن لكى أفــهم . لأننى أفــرض أيضــاً إننى لن أستطيع أن أفهم دون أن أؤمن " . وقد كان جواب القديس انسلم هذا على مــشكلة العــقل والإيمان التى أثارها الديالكتــيـ ون واللاهوتيـون في ذلك العصـر . وأمـا الديالكتـيـون " فـقد أرادوا تحكيم العقل فى العقـيدة ، وأنكروا عن هذا الطريق كثيراً من المعتقدات التى تعتمد على الوحى دون العقل مثل فكرة الإقحار ستيا، كما أنكروا اليوم الاخر . وبالجملة أنكروا كل الأفكار التى تتصل بالعقيدة من حيث هى عقيدة دون ان تكون قابلة للبرهنة العقلية . وكان من أشد أنصار هذه الحركة الإسميون . (٤٧). وأمـا اللاهتـيون فقد عارضوا الديالكتيين وشغلوا هذا العصر. وكان علي رأسـهم بطرس وميانى (+١٧٠٢) . عـارض فلسـفة أرسطوو الفلسـفة عموماً وذلك لصالح الإيمان والتناقض والمعلول الذى بلا علة.

ثم جاء القديس انسلم وقال بأن الإيمان قاعدة العقل. وهو فى ذلك أقرب إلي اللاهوتيين منه إلى الديالكتيين، مع بعض التعديل.

وكان القديس أنسلم قد ولد " فى مدينة أوستا فى شمال إيطاليـا فى اواخـر سنة ١٠٣٣أ . ودرس دراسـتـه الأولى في مدارس البندكتيه . وتبعاً لهذه الدراسة الدينية أراءات يكون أحد رجال الدين ، وساعدته امه على هذا الإتجاه ." (٤٨) . وهـو الاتجاه الذى يوجه فكره عموماً وتصوره لعلاقة العقل والإيمان خصوصاً.

ومن ناحية أخرى يقرب هيجل بينه وبين لوثر ، حيث دفع الإصلاح الدينى البروتستنتي إلى التفلسف «تضافرت عدة عوامل علي قيام هذه الحركة ، نذكر منها تدهور الكنيسة الكاثولكية فى روما وروح النقد والتمرد من القيود التي فرضتها الكنيسة على حرية البحث والتفكير ، وموقف حكام ألمانيا فى الوحدات السياسية العديدة ، هو موقف ، أملته رغبتهم فى التخلص من سيطرة كنيسة روما وتدخل البابا من ناحية ، وتطلعم إلى الإستئثار بأحوال الكنيسة ، وممتلكاتها الشاسعة من ناحية أخرى ، وحقوق الفقراء التي شكلت السبب المباشر فى قيام الحركة الدينية التى حمل لواء ها مارتن لوثر وتطورت تطوراً سريعاً إلى حركة دينية ثورية» (٤٩) . كانت حركة نحو اسلوب أبسط وأكثر روحانية في المسيحية . ومن هنا كانت المسيحية دافعاً نحو الفلسفة المسيحية الروحية.

واللحظتان الأوليتان الروح الذاتية والروح الموضوعية هما حدان متناهيان وعابرتان من حدود الروح . وأما الدين فهو الصفة التى تصف الروح المطلقة فى مجموعها الفني والدينى والفلسفى (٥٠) . الدين هو الروح المطلقة ، اى الوحدة القائمة في ذاتها ولذاتها ، بين موضوعية الروح ومثاليتها (اوتصورها)، وهى الوحدة التى تنتج إنتاجاً ازالياً . إنها الروح فى حقيقيتها المطلقة تلك الروح المطلقة . إن الدين هو مبدأ ومدة الدرجة الثالثة من درجات تطور الروح (٥١) . واللاهوت هو مركز الدائرة المتفردة، المتكسرة ، التى تجمع بين موضوعات الروح المطلقة. والتنوع

الفارغ للموضوعات الفنية والدينية والفلسفية يتجمع فى «المفرد الموضوعي» اللاهوتى البسيط الذى يحد نفسه بحدود الفن والدين والفلسفة الجزئية .

والخلاصة أن اللاهوت هو المركز الذى تنطلق منه الفلسفة وتصل إليه الفلسفة . تتأصل الفلسفة في اللاهوت وترجع الفلسفة إليه (٥٢).

٤/ب : الشكل النظرى والمادة الدينية أوإنتاج الدينلل٧ ومحتواه أو المسيحية هى الفلسفة الحقيقية

بوصفه مادة يعيد الدين إلي فلسفة صريحة . وذلك بمعنى أن الدين بوصفه مادة يوحد الشكل النظرى ومحتواه ، أى أنه يفكر تفكيراً نظرياً فى الله ويحله ويحيله إلى نفسه عن طريق التعارض بينه وبين نفسه بحيث يتنوع الاختلاف ويتعارض ويتناقض حسب حد الفكر والتصور القائم على توحيد نفسه واختلافاته .

فالدين كمحتوى فقط لا يكفى . لا تكفى وسطية المحتوى الدينى ومركزيته . لأن موضوعات الروح المطلقة الفنية والدينية والفلسفية تمكث داخل الوحدة المتخارجة ، المفككة . لذا فالدين فلسفة أو لحظة من لحظات فلسفة الروح الأساسية . وفلسفة الروح هي للحظة الثالثة من لحظات تطوردائرة المعارف الفلسفي. تتلو علم المنطق أو علم الفكرة في ذاتها ولذاتها . وتتلو أيضاً فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة في غيرها . وتختتم مسيرة الفلسفة باستعادة الفكرة لذاتها بعد تخارجها فى غيرها الطبيعي وفلسفة الروح وهى وإن تختتم المسير الفلسفي فهى لا تنفصل عن

فلسفة الطبيعة ولا تستغل جوهرياً عن فلسفة المنطق.

الدين فلسفة من حيث كونه العامل قبل النهائى من عوامل عودة الفكرة إلي ذاتها . وإذا كانت الروح هى إقامة الفكرة إلى جانب نفسها فإن الدين هو آخر صلة تربط الفكرة بنفسها قبل الأخيرة . وهي تظل فكرة فلسفية أو صلة فكرية . وبالتالى فالمسيحية تفكر . ويحتوى تعبير التعبد علي محتوى فكرى . إن التعبد فكر في حال بحث عن نفسه الحقيقية (٥٣) ولا تفكر المسيحية فى صورة ضمنية فحسب وإنما تبلور في صورة صريحة الأفكار النظرية الصريحة.

وصاغ فلاسفة العصور الوسطى والفلاسفة آباء الكنيسة أفكاراً نظرية صريحة في قالب فكرى واضح . وقد كانت افكاراً محدودة بحدود واضحة فكرياً فى العقل والاعتقاد والمعرفة والألوهية والعالم والنفس والأخلاق والسياسة وغيرها من القضايا . وكانت فلسفة من حيث أنها كانت محصلة عمل فكرى جد وليس من حيث خضوعها للكنيسة وسلطتها . واسرار الدين هي العنصر النظري فى الفلسفة (٥٤) . وهى اسرار بالنسبة للفهم لا بالنسبة للعقل . وفى نظر العقل ليست اسرار الدين حقائق خاصة وانما هى الحقيقة المطلقة والكلية التى تحتوي على كل شئ والتى خارجها لا يوجد شئ آخر. ويمتلك الدين النظرى الكلية التى تخصص نفسها بنفسها من حيث أن المسيح يوحد فعلياً بين الإنسان (الخاص) والإله (العام). إنه الإله الخاص. وأما التوحيد الذى يقوم به الفهم فهو من إنتاج عمل خشن وجامد.

لذا فالدين النظرى عند هيجل ليس هو الدين المفهوم وإنما هو الدين العقلى أو المتصور. والدين النظرى عنده يختلف إختلافاً جذرياً عن «اللاهوت الطبيعى» . لأن مهمة اللاهوت الطبيعى «هو أن يجاوز الدين الوضعي، الموحى، وأن يقيم معرفة فلسفية بالله. لكن اللاهوت الطبيعى هو نوع من أنواع ميتافيزيقا الفهم ، أى أنه علم الفهم وليس علم الفكر العقلي. ولا ينظر اللاهوت الطبيعى إلا إلى الله وبطريقة تجريدية وحسب الفهم يحيل الله إلى جوهر. وتصوره اقتصر علي محصلة جوهر الفهم . وأما لاهوت هيجل، اللاهوت العقلي ، فهو يجعل الله روحاً توحد الشكل النظري أو الذاتى والمحتوى الجوهرى أو الموضوعي في الجماعة الواعية.

وأما مفكرو التنوير فقد فرقوا بين الدين الوضعى والدين العقلي. وأما الدين الوضعي ، الموحي به فيقوم على العقيدة المبلغة والوقائع الفعلية . وهو إيمان تاريخى . ولهذا فإنه لا يصحح إلا عند قوم بأعينهم ذوى علاقة بالدين نفسه . ولذلك فهو ليس الدين الوحيد . وليست ملته هي الله الرحيم . ومثل هذا الإيمان ليس حياً ولا موجباً للنجاة . ولذا لا يمكن ان يعد ضرورياً ، بل هو في ذاته ميت . ومن الخرافة أن نقول إنه ينجينا ويخطئ ممثلوه حين يرون في لوائحه وطقوسه أجزاء جوهرية للدين ، لأن مثل هذا الدين ليس أخلاقياً . وهو ليس كلياً لأن الكلية غير المشروطة ضرورية أو غير ممكنة بدون الأساس العقلى . إنه إيمان لكنيسة وليس إيمان الفلاسفة.

لكن إيمان فلسفة هيجل ليس إيمان التنوير الذى اتهم فيه

مفكروا القرن الثامن عشر . لأن الدين العقلى التنويرى ينطبع بالطابع «الطبيعي» من الناحية الموضوعية وبطابع الوحي نفسه من الناحية الذاتية.

واما إيمان فلسفة هيجل فهو شبيه بإيمان القديس يوستينوس في العصور الوسطى. فإن يوستينوس يصف كيف " انتهى إلي القول بأن المسيحية هى الفلسفة الحقيقية ، وأنه حينما أصبح مسيحياً أصبح فيلسوفاً " (٥٥) ينظر في الله وطبيعة الوجود والجواهر اللامادية . إذن فقد وجد في كلام مسيحي لاقاه الحقيقة الكاملة ؛ فآمن بالمسيحية وقال : لهذا ، وعلى هذا النحو، أنا فيلسوف ." (٥٦) . ولم تر " الحقيقة كاملة إلا فى المسيحية " (٥٧) . ويدا له " أن كل مذهب يحتوى على جزء من الحقيقة الكلية التى تتمثل وحدها كاملة في المسيحية ."(٥٨) . ولا يعرف الفلاسفة جانب من الحقيقة المطلقة إلا بقدر اقترابهم من المسيحية.

وبالتالى فإن الدين العقلى عند هيجل ليس دين العقل الطبيعى أو القانون الأخلاقي كما يتجلى عند اليونان والصينيين وغيرهم . إنه الدين العقلى الذى سبق أن قال به يوستينوس حيث قال " إن الأفلاطونية المحدثة موجودة بأكملها فى الآيات الأولى من " إنجيل يوحنا " في هذا الإنجيل نجد الكلمة هى المسيح ، لأن " الكلمة " هي الله ، والمسيح هو الله . كما أننا نجد ايضاً أن "الكلمة " تلقي نورها على الإنسان لمجرد ولادته ، سواء أكان ذلك بعد المسيحية أم قبلها ، " فالكلمة " إذن قد ظهرت قبل أن

تتجسد وتأتى فى صورة المسيح . وعن طريق نور هذه " الكلمة " ألقى النور في الإنسان من قديم الزمان ، ولو أنه كان ضئيلاً ، لأن النور الكامل لم يظهر إلا بتجسد الكلمة في المسيح . ولذا فإن ما قال به القدماء من أشياء صحيحة ، لابد أن يعد صادراً عن " الكلمة " ولما كانت " الكلمة " هى المسيح فإن قالوا به جاء متفقاً مع المسيحية أو مسيحياً ، ولهذا كان من السهل أن يقال عن أفلاطون إنه مسيحى كما أنه كان من حق يوستينوس -JUS TIN أن يقول عن سقراط تلك الكلمة التى قال فيها ارسموس ERASMUS :

(سقراط أيها القديس ، ادع لنا !) . " (٥٩) .

وعلى ذلك فالعقل الطبيعى اليونانى والتنويرى هو في عمقه عقل مسيحي . ولذا فالمسيحية فلسفة بالمعنى الكامل ، والقديس هيجل فيلسوف بالمعنى بالمعنى الكامل ، أى بالمعنى الذى انتهى إليه لاكتانتيوس أن " المسيحية هى الفلسفة الحقيقية ، وإن كل فلسفة من الفلسفات الأخرى لن تستطيع إلا أن تكشف عن جزء من الحقيقة فحسب . فإذا أتيح لنا أن ننتخب فلسفة ، فنحن مضطرون في نهاية الأمر – مهما جمعنا من حقائق متفرقة من مذاهب فلسفية – إلى الرجوع إلى معيار تستطيع عن طريقه أن نميز بين الحق والباطل في كل فلسفة . وهذا المعيار هو الإيمان المسيحى . " (٦٠).

إذن هناك رجل يونانى أو صينى أو تنويرى حديث يبحث عن الحقيقة من طريق البحث فحسب . فلا يصل إلا إلى جزئية العقل

الطبيعي أو لحظة القانون الأخلاقي . ولا يصل أبداً على هذا النحو إلى اللاهوت العقلى كما يفهمه هيجل

٤/جـ : الشكل النظرى والمحتوى الدينى .

في (٤/أ) رأينا أن الشكل النظرى يقف زمام الجوهر الديني في محاوله من أسرار الدين لأن تتشكل نظرياً . ثم شاهدنا في (٤/ب) أن الشكل النظرى يقف أمام المادة الدينية وحدة بين اللاهوت العقلى والشكل العقلى في إطار المسيحية . ثم نري الآن فى (٤/جـ) أن الشكل النظرى يقف أمام المحتوى الدينى أى أن العقل يقف أمام الاعتقاد في تعارض منذ القدم . أحرق اليونان والآثينيون هذا الشعب الحر والديمقراطى كتابات عقلية وطالبوا بإعدام سقراط . وخشيت الكنيسة غالب الفلسفة من أن تهدم عقيدتها . وبالتالى فقد اعتبرتها عدواً لها . وعارض اللاهوت العقلى الطبيعى الفلسفة خوفاً من أن الفلسفة تضع محتوىً وتعلن بالتالى عن إنتاج مضمون مغاير للمضمون الدينى التقصيرى . ورأى لاهوت الفهم على وجه العموم إن المحتوى الذى تنتجه الفلسفة هو محتوى يهدف إظلام الإعتقاد او انه يهدف بعبارة أدق تأسيس محتوى للإعتقاد على أساس محتوى العقل النظرى أو العقل الإيجابى .

وأما هيجل فيلحظ أنه ليس من الممكن أن يكون هناك عقلان أو روحان ، أى ليس من الممكن أن يكون هناك عقل إلهى وآخر إنشائى مختلفين أتم الاختلاف من حيث جوهرهما وصيغ نشاطهما . فعقل الإنسان ومعرفة جوهره إنه على وجه العموم

العقل أو الإلهى في الإنسان . والروح بوصفها روح الإله ليس روحاً قائماً فيما وراء النجوم ، فيما وراء العالم وإنما الإله هو الحاضر وبوصفه روحاً هو فى الروح والأرواح.

وإذا كان لابد من اعتماد التعارض بين المعرفة والاعتقاد فإن التعارض يرجع إلي تعارض يقيمه الله بنفسه في نفسه عبر حياته المنتجة والعملية . المعرفة والإعتقاد وجهان لعملة واحدة هى تأليه الله لنفسه في الإنسان من حيث أنه يكلم نفسه مرتين مرة دينياً ومرة فلسفياً.

ومن هنا فالفلسفة لا تعارض الدين . لأن ليس فى مقدور الفلسفة أن تعارض الروح التى نفعل بداخلها وبداخل الدين معاً. وكلما ترك الإنسان من حيث كونه مفكراً عقلياً . أقول أن الإنسان كلما ترك الشئ يقوم بعمله فيه بالتخلى عن طابعه الخاص وكلما وقف موقف الوعى العام بحيث لا يبحث العقل عن خاصيته في التخصيص قلت إمكانية إرتكاب هذا التعارض لأن العقل هو الشئ نفسه ، الروح الإلهي.

ومن هنا فإن الفلسفة لا تعقلن الدين من خارجه أو بواسطة الفهم المجرد الذي يعطى للإنسان فى أحسن الفروض حقيقة مصنوعة تقف فى مواجهة الحقيقة الدينية الطبيعية . والفهم المجرد هو جوهر الفهم الذي أنشأ الصراع بين الفلسفة والدين منذ اليونان وإلى التنوير . وأما الفهم الملموس فقدكان فهم الفيثاغورثيين المحدثين والأفلاطونيين الجدد وآباء الكنيسة الكاثوليكية والقديس أنسلم وابدلار وهيجل نفسه . ويعنى الفهم

الملموس انه فهم متطور ينمو من لحظة لأخرى . فمحتوى الفلسفة والدين واحد هو الله . وشكلهما واحد هو معرفة الله لنفسه وبنفسه . لكن هذه المعرفة مباشرة فى الدين وغير مباشرة فى الفلسفة . هذا وإن كانت المعرفة المباشرة الدينية فى معنىً الفهم يختلف عن الاعتقاد والذى تعتقده الكنيسة التى تخفض المعرفة إلى مستوى الإعتقاد والتوسط إلى مرتبة المباشرة.

صحيح أن الروح تعى بنفسها وبنفس الله . وهذا الوعي مباشر . لكن الله باطن فى الروح . وتعى الروح بنفسها وبالله من منطلق أن الله كائن باطن بداخل فلسفة الوعى نفسه. فالمضمون الأعلى والمضمون الديني محتويان فى روح الإنسان. والمعرفة (التوسط) والإعتقاد محتويان فى باطن وعرق الروح. وبالتالى يزيح هيجل التخارج الذى أقامته الكنيسة بين الفلسفة والدين . فالفلسفة والدين متصلان لأن الله فى باطن الروح التى تعرف وتعتقد فى أوقات متباعدة أو متقاربة . والقول بأن الله فى باطن الروح انما هو قول فلسفى ينبع من المعرفة بالله . فالمعرفة بالله توسط بين الأشياء المتناهية واللامتناهية . إذن إتصال الفلسفة والدين هو اتصال فلسفي ، باطن ، ضرورى ، غير تاريخى وغير كنسى . وهو الاتصال الذى يقول بأن الروح تقوم للروح وبأن الله يقوم للجماعة يخفض الدين إلى لحظة ضرورية لكن غير كافية من لحظات المعرفة والتوسط.

وهذا التخفيض الفلسفى لقيمة الدين لا يعنى أن الفيلسوف يستغنى عن الدين بل يوضح ويفرض بالعكس (اوبالخلف) الدين

كضرورة غائية للتفكير النظرى الفلسفى . فلا يمكن ان تقوم فلسفة بدون الغاية الدينية الضرورية . وتؤكد حرية الفكر على الضرورة المسبقة للاعتقاد . لذا لا يستبدل هيجل ديناً بدين آخرسواء أكان مسيحياً أو عقلياً . وإنما يريد أن يفهم الدين عموماً والدين المسيحى خصوصاً . وذلك لأن الدين المسيحى هو اللحظة النهائية والضرورية والتربوية التى يمر بها وعى الإنسان.

بهذا المعنى هل يعيد هيجل الاعتبار لفكر ليسنج كما سبق أن لاحظ يوهان هوفمايستر؟ أم أنه يعيد تشكيل فكر عمانوئيل كانط للمنطق الذى يرى أن الفيلسوف يكتشف فى الدين الامتثالات المشتركة المفتوحة على الوعى غير الفلسفى لكنه يربى الفلسفة؟ أم أن هذا تمهيد للودفيج فويدرباخ ولنظرية محددة الإنسان لذاته بعد الاقتراب الدينى؟ أم أن هذا بداية تاريخ نظرية ماركس فى انسجام الإنسان والطبيعة؟

إنها التناقضات التى ظهرت فور رحيل الفيلسوف. ثم أعيد إنتاجها حتى اليوم.

كان الفيلسوف موضع سخرية.

واعتبره البعض أول من بشر بالإلحاد الحديث والحقيقى.

واعتبره البعض الآخر اعتباراً شبه دينى.

واعتبره البعض الثالث اعتباراً يحوى الكراهية من منطلق أنه أنبل فلاسفة العصور الوسطى المحدثين ، أى من منطلق انه كوما الاكوينى البروتستنتية أو مسيح الفلسفة.

وهذه الإعتبارات المتناقضة شقت تاريخياً هيجل شقين ، شق

يمينى وشق يسارى . وهى الشقوق التى تعيد إنتاج لحظة جوهرية من لحظات المنطق الهيجلى نفسه . إنها لحظة وجدل الدين العقلي . وهذه النظرية التى قد تبدو متناقضة فى نظر القراء - قراء هيجل - كانت نظرية هيجل نفسه والذى لم ير فيها أي تناقض.

فوجهة نظره النظرية، الفلسفية، هى وجهة نظرية تشابه التشابه (في المحتوى) والإختلاف الشكلى بين الفلسفة والدين. وهذا التشابه هو تشابه التشابه والاختلاف وليس تشابه التشابه والتشابه وحدهما .أي أن التشابه لا ينفي الاختلاف بل يؤكده.

ويتم التشبيه النظرى النهائي حسب هيجل فى الفلسفة آخر لحظات الروح المطلق الذى هو الجزء الثالث من فلسفة الروح التى تصوغ بدورها الجزء الثالث من دائرة المعارف الفلسفية بعد أن استعرض هيجل علم المنطق وفلسفة الطبيعة.

إذن الخطاب حول الفلسفة جزء لا يتجزأ من الروح المطلق، أى من الهوية الملموسة بين الهوية الذاتية للاختلاف (الوجود الذى هو أنا) وبين الاختلاف الموضوعي للهوية (الأنا الذي هو وجود) . وتتجاوز الهوية الملموسة هذه اللحظات بوصفها لحظاتها هى بداخل صورة الفكرة النهائية . وتنفصل الهوية المطلقة إلى أجزاء ثلاثة تطابق الحركات الثلاث التى تتحرك فيها الروح الاوهى :

١ـ الفن أو الروح المطلق بوصفه مثالاً

٢ـ الدين الموحى أو اختلاف الروح المطلق

٣ـ الفلسفة او تشابه المثال الفنى والاختلاف الموحي .

ومن هنا فإن المعرفة المطلقة هي التصور المعروف بالفكر والفن والدين والذى فيه يعرف المحتوى معرفة ضرورية وحدة (٦١) . ومن هنا أيضاً لا ينفى تصور الفلسفة (أو فلسفة التصور) المسيحية وإنما يضعها موضعاً خاصاً فى الكلية الفلسفية ألاوهو موضع الامتثال أو التمثيل ، أى أن الدين المسيحى يعبر عن ضرورته الخاصة بالمحتوى المطلق الذي يقدمه وعن عدم كفايته بنفسه نتيجة الشكل التمثيلي لله . وبالتالى فإن معرفة من هذا النوع لهى اعتراف بهذا المحتوى وبشكلها فضلاً عن التحرر من الأشكال أحادية الجانب (حدسية جمالية وامتثال دينى) ورفعها إلى الشكل المطلق (ارتباط الشكل المطلق بالشكل النظرى وبالمحتوى النظرى) الذى يحدد نفسه بحيث أن يكون المضمون ويتقى فى هديه مع نفسه . ومن فهو معرفة الضرورة التى فى ذاتها ولذاتها (٦٢).

والاختلاف المسيحى بين المحتوى والشكل جزء لا يتجزأ من المجرى الكلى للفلسفة عموماً والفلسفة المنطقية خصوصاً. فالفلسفة المنطقية لم تعرف الاختلاف فحسب بل حكمت عليه أو بالأحرى تركت طبيعة الاختلاف تنمو وتحكم على نفسها من خلال مقولاتها نفسها (٦٣) . وذلك دون أى تدخل من الخارج.

هوامش :

١- إمام عبد الفتاح إمام ، **المنهج الجدلي عند هيجل** ، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦

٢- المرجع السابق ، ص ٤٧

٣- هيجل ، محاضرات فى تاريخ الفلسفة ، المدخل ، الفلسفة الشرقية ، طبع ف . ياشكيه ، فى ياشكيه ، ٦ ، هامبرج ، ف . مانيير، شركة محدودة المسئولية ، ١٩٩٣، ص١٧٣ .

٤- والخلاصة التى سيصل إليها البحث هى أنه على العكس تماماً الفلسفة هى التى توجه الديانة المسيحية

٥- هيجل ، **محاضرات فى تاريخ الفلسفة** ، مجموع الأعمال ، طبع جلوكينى ، المجلد ١٩، اشتوتجارت ، دارفرومان ، ١٩٦٥، ص١٣٢ .

٦- هيجل ، ياشكيه ، المجلد٣ ، ص ٣٩.

٧- عبد الرحمن بدوى ، فلسفة العصور الوسطى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٢، ص (١- ف) .

٨- د . مراد وهبة ، **مدخل إلى التنوير** ، دار العالم الثالث ، الكتاب الأول ، ط١ ، ١٩٩٤ ، ص ٦٧

٩- المرجع السابق ، ص ٦٩- ٧٠.

١٠- المرجع السابق

١١- عبد الرحمن بدوي ، لمرجع سبق ذكره ، ص٢ - ٣

١٢- المرجع السابق ، ص ٤

١٣- المرجع السابق ،

١٤- هيجل ، ياشكيه ، ٦، ص ١٧٢.

١٥- المرجع السابق

١٦- المرجع السابق

١٧- المرجع السابق

١٨- المرجع السابق

١٩- المرجع السابق

٢٠- عبد الرحمن بدوى ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٢

٢١- هيجل ، دائرة المعارف الفلسفية ، ١٨٢٧- ١٨٣٠، طبع نيكولين ، ١٩٥٩، طبع ١٨٣٠ ، الفقرة ١٧ .

٢٢- ا.شميت ، نظرية هيجل فى الله ، جوتيرزون ، بير تيلومان ، ١٩٥٢، ص ٩- ١٦.

٢٣- هيجل ، ياشكيه ، ٦ ، ص ١٧٦

٢٤- المرجع السابق ، ص ١٧٧

٢٥- المرجع السابق ، ص ٢٥٢

٢٦- المرجع السابق

٢٧- المرجع السابق

٢٨- المرجع السابق

٢٩- المرجع السابق

٣٠- المرجع السابق

٣١- المرجع السابق ، ص ٢٥٣

٣٢- المرجع السابق ، ص ٢٥٤

٣٣- المرجع السابق

٣٤- المرجع السابق ، ص ٢٥٥

٣٥- المرجع السابق

٣٦- المرجع السابق

٣٧- المرجع السابق ، ص ٢٥٧

٣٨- روچيه جارودى ، **ماركسية القرن العشرين** ، ترجمة نزيه الحكيم ، دار الآداب ، ط١ ، ١٩٦٧، ص ١٤٣ - ١٤٤

٣٩- هيجل، **مدخل إلى فلسفة الدين عند هينريش**، فى مجموع المؤلفات، ١١ ، فرانكفورت آم مين ، دارنر زوركامب ، ١٩٧٠، ص ٤٩

٤٠- المرجع السابق

٤١- المرجع السابق ، ص ٤٨

٤٢- المرجع السابق ، ص ٥٥ - ٥٦

٤٣- عبد الرحمن بدوى، **فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سبق ذكره، ص ١٥

٤٤- المرجع السابق

٤٥- المرجع السابق ، ص ١٧

٤٦- هيجل ، ياشكيه ، ٣، ص ٦٥

٤٧- عبد الرحمن بدوى ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦٦ - ٦٧

٤٨- المرجع السابق ، ص ٦٥

٤٩- د. جاد طه ، **ألمانيا إلى أين المصير؟** دار المعارف، ١٩٩٠،ص ١٧

٥٠- هيجل ، **دائرة المعارف الفلسفية** ، طبع ١٨٣٠ (١٨٢٧) . طبع ف . نيكولين واو بوجلير ، هامبرج ، دارنر فيليكس مافيير ،

١٩٥٩، الفقرة ٤ .

٥١- هيجل ، ياشكيه ، ٣ ، ص ٣

٥٢- المرجع السابق

٥٣- هيجل ، ياشكيه ، ٦ ، ص ٦٩

٥٤- المرجع السابق ، ص ٢٥٦

٥٥- عبد الرحمن بدوى ، مرجع سبق ذكره ، ص٧

٥٦- المرجع السابق ، ص ٨

٥٧- المرجع السابق

٥٨- المرجع السابق .

٥٩- المرجع السأبق ، ص ٩ - ١٠

٦٠- المرجع السابق ، ص ١١

٦١- هيجل ، دائرة المعارف الفلسفية ، مرجع سبق ذكره ، الفقرة ٥٧٢

٦٢- المرجع السابق ، الفقرة ٥٧٣

٦٣- المرجع السابق .

الباب الثانى

التفاؤل المعرفي والسياسي الهيجلي

رأينا في البـاب الأول من الدراسـة كـيف أن واقع فكرة الفلسفة وحقيقتها على وجه العموم لا يزودان الباحث إلا بفكرة تجريدية عن الفلسفة ونهايتها . وأما الباب الثانى من الدراسة فيحلل مجموع الاختلافات الجوهرية المضمونة في فكرة الفلسفة الخليقة بأن تحقق الفكرة أو تغيرها . وبعبارة أخرى ، حللت الدراسة في الباب الأول ما يمكن أن نطلق عليه صفة « الدافع » أو « المحرك » الدافع للبحث الفلسفي . وأما الآن فقد أن الأوان تماماً لكى ندرس طبيعة الفلسفة الحقيقية أو الكاملة وحدودها . ذلك وإن كانت تضع حداً نهائياً لحركة التفلسف بسبب نظرية المعرفة المطلقة فإن المعرفة المطلقة نفسها محدودة بحدود ذاتية لا تغلق فيها أبداً.

وقد صارت المعرفة المطلقة شعاراً أساسياً فى القرن العشرين . وشا ع الكلام حول أن تحقيق الفلسفة هو القضاء عليها أو أن القضاء عليها هو تحقيقها.

إن فلسفة هيجل فلسفة أيجابية رغماً عن موت الفلسفة . لأنها تضمن نفسها في سبيل الفلسفات الأخرى . واتبا ع ماركس هم الذين أشاعوا فكرة تحقيق الفلسفة والقضاء عليها معاً لأن نشاط النفى عند ماركس سلبي وإيجاي في آنات متباعدة متقاربة ، وقد كشف ماآلت إليه الماركسية عن نفى وايجاب معاً. والإيجاب هوأن تفكك الإتحاد السوفيتى استحضر هيجل عموماً وفي ضوء فرانسيس فوكويا ،خصوصاً ، ولا يعني ذلك استحضار المقياس النقدي الذى كان سائداً في القرن الثامن

عشر على سبيل المثال . فقد تتأكد في الهوية في الوجود في صورة معاكسة ويتراجع الاختلاف. وربما تراجع الاختلاف حقاً وتكشف الهوية . وفكر إمام أو جزء من تراجع الاختلاف في إطار من فلسفة الفهم لا فلسفة العقل.

وينقسم الباب الثانى إلى خمسة فقول، إما الفصل الأول فيبحث في وحدة الفكر واما الفصل الثاني فيناقش مشكلة العلاقة بين الترتيب المنطقي. وفي الفصل الثالث دراسة لسياسة المعرفة المطلقة ومعرفة السياسة المطلقة . والفصل الرابع يثير قضية إنغلاق الفلسفة ، وفي الفصل الخامس والأخير اختتم الباب الثاني بطرح إشكالية تجاوز تاريخ الفلسفة.

الفصل الأول

وحدة الفكر والزمن

يبين التصور المسلم به على وجه العموم لطبيعة العلاقات التي تربط الزمن بالفكر أنهما في ذتهما محددان مختلفات أتم الإختلاف . فمن ناحية يقوم الفكر على الضرورة . ويقوم ترابطة واتسامه على معرفة ماهو حقيقي وبالتالي فهما يقومان على ما هو أزلي وغير قابل للزوال (١) . وأما الزمن فهو ماحدث وبالتالي فهو عرض ، مم ، وماضي (٢) . وبالتالي فربط الفكر بالزمن يبدو أخراً محالاً إن لم يكن عسيراً من ناحية إنتاجه . فالفكر أزلي في ذاته ولذاته ويقوم خارج الزمن . وإذا أقام فى الزمن فإنه يظل صحيحاً دائما فى كل زمان ومكان . وإما الزمن نفسه فيتغير ، مضى ، سبق أن كان ، إنتهى ، زال فى ليل الماضى. إنه الفكر الذى لم يعد قائما . وباختصار الزمن هو قضاء الفكر المنيا . لأن الفكر الحقيقى والضروري غير قابل لأن يتغير. فهو لم يكن ، لم يمر لأنه قائم ابداً. وبالتالي فالسؤال الذى يثار هو معرفة الفكر حين يتخارج عن نفسه ويصير إلى الزمن بما أنه لا يخضع إلى قوانين الزمن لكنه يصير إلى الزمن.

إن الفصل الذى يجب ان تناقش فيه قضية العلاقة الى ترابط وتفصل الفكر عن الزمن ومنبع الإهتمام بهذه القضية هو أنه لو صار الفكر في الزمن فمن الطبيعي أن يموت وإذا ظل قائما بذاته فإنه من المحال ان يموت.

وهناك اعتراضان دقيقان يجسدان هذا المحال هناك من ناحية ملاحظة أن كان هناك ماسفات عديدة وأن كل واحدة على حدة تؤكد إمتلاك معرفة الحقيقي وأنها اكتشفت الحقيقة وتسعد

بذلك . ويقال أن هذه الفلسفات العديدة تتناقض فيما بينها وانه بالتالي ليس هناك واحدة فقط سليمة أو أنه إذا كان هناك واحدة فقط حقيقية فإننا لا نستطيع أن نميزها عن غبرها [٣] . هذا من ناحية . أما من الناحية الأخرى فإن العقل الذى لا يستطيع أن لا يستخدم سوى المقولات المتناهية فإنه يجعل اللامتناهى متناهياً. إنه لا يستطيع ان يدرك على وجه العموم سوى المتناهي [٤]. وبالتالي فإن العقل يتوة فى متناقضات لاتحل . وبالتالي أيضاً يظهر تاريخ الفلسفة في مظهر تاريخ الآراء، وهوالمظهر الذى يؤكد على ان تاريخ الفلسفات تاريخ غير فلسفي يمضي انه يبين أفكاراً عرضية التي هى ليست شيئا غير آراء فلسفية تخص المحتوى المحدد تحديداً صارماً والموضوعات الفلسفية الأكثر خصوصية كالله والطبيعة والروح [٥]. وهذا التجميع للآراء لا ينجز سوى الفكر الميت . وربما كان ذلك شيئاً هو على احد جوانب موت الفلسفة كما سيبين فيما بعد على نحو أكثر دقة.

إلاّ أن هيجل يقول بأن تاريخ الفلسفة عليه أن يقدم ترابطاً عقلياً [٦] ، تاريخا هو نفسه فلسفي للفلسفة ، ويقوم التاريخ الفلسفى للفلسفة على وحدة الشكل والمضمون الفكر بين . فالفلسفة وحيدة . وهى في هوية مع نفسها في كل زمان ومكان بسبب وحدة الموضوع وهوية الحقيقة . يقول هيجل : «الحقيقة واحدة» [٧] . وكما أن الفلسفة تظل منسجمة مع نفسها من حيث المحتوى فإنها تظل منسجمة مع نفسها أيضاً من حيث الشكل. وهو الشكل الذى يقوم على طبيعة عملها وفعلها في الواقع . وأما

الطبيعة الفيزيقية فهى كما هى او تظل كما هى دون عمل أو فعل . وتغيراتها بالتالي ليست سوى تكراراً . وحركتها دائرية (٨) .
واما شكل الفكر ، اي الروح ، فهى يوصفها فعلاً ، عملاً ، واقعاً ، هو تما لا يكون . وبالتالي فتغيراته مختلفة . وحركته غير دائرية ، فحين اتحيد عن نفسه على سبيل المثال تضع الروح نفسها فى الوجود وتصنع نفسها وضعاً خارجياً اوحى تصنع نفسها وضعاً يختلف عن الصيغة العامة ووجود الطبيعة ولفيزيقي . لكن احد مظاهر التخارج الزمن (٩) .

يحين الزمن الفكر . ويتحقق الفكر تحقيقاً زمنياً وجوده العينى . من حيث مرتبته الذاتية . وهو يحقق وجوده قبل ان يصبح له جوهر أو تصور . يتحقق الزمن الفكر . ويجعل منه واقعاً دون ان يوجده وجوداً حاضرا . بل يوجده وجوداً منكسراً او معنياً تعيينا عاماً . صار الفكر بالزمن . وبالتالي يعبر الفكر تذكراً . يتذكر الفكر لأن الإنسان لا يبحث عن شئ يجهله تمام الجهل وانما يبحث عن شئ يعرفه معرفة سابقة . لذا فالفكر يتذكر الصور الذى رآها فى لحظة سابقة . وهو يتذكر بمناسبة الأشياء الحسيسة التي تظهر أمامه.

الفقرة (١) : طبيعة الموضوع :

يقارن هيجل بين من يصدق تنوع الفلسفات وتضاربها على مر التاريخ بشخص مريض يعاني من مرض التمذلق . فيذصمه الطبيب بان يأكل الفواكه . فيعرض عليه العنب والكرز وخوخ. ويسبب تحذلقه فهو يقرر أن لا يتناول لا العنب أو الكرز أو الخوخ. لأن واحدة من هذه الفواكه ليست فاكهة وإنما هذا عنب وذاك كرز وثالثها خوخ (١٠) .

وأولا يعطي الشكل الخاص الذى يتشكل به التاريخ الخارجي للفلسفة إلى درجات تطور فكرة الفلسفة شكلاً هو شكل التعاقب العرضي وربما التنوع البسيط للمبادئ ولتحققاتها في الفلسفات التي تتحكم فيها . لكن رئيس هذا العمل على مر العصور هو الروح الحيّ الواحد (١١) . ومن ثم فالشكل الخاص الذى يتشكل فيه التاريخ الداخلي للفلسفة يعطي إلى درجات تطور فكرة الفلسفة شكلا هو شكل فلسفة واحدة تتدرة وتتنوع عبرْ تطورات(١٢) . وبالتالي فيجب أن غيز بين الكلي وبين الخاص . وحسب حده الخاص ، أقصد حسب حد الكلي في مقارنة هيجل فالكلي هو الفاكهة (OBST) . وأما الخاص حسب حده الخاص فهو يتكون من الكرز واخوخ والعنب . والفاكهة مأخوذة شكلياً وموضوعة إلى جانب الفواكه مثل الكرز والخوخ والعنب يعير هو نفسه إلى شئ من الكرز والخوخ والعنب . وعلى نسق هذا المثل فإذا أخذنا الفلسفة شكليا ووصفناها إلى جانب الأفلاطونية، والديكاتية والكانطية ، تغير الفلسفة نفسها عبر التخصيص الأفلاطونى والديكارتي والكانطي وفلسفات أخري كثيرة ،خاصة

. وباية الفلسفة ونهايتها هما في معناهما الأعمقماينبع بشكل عام او في صورة شكلية من وعينا الفكرى بمعنى معرفة هذه الحقيقة الواحدة (١٣) .

إذن في بداية الأمر الحقيقة هى الوحدة البسيطة المكونة من لحظاتها . ولا تتكون الوحدة البسيطة في بدايتها من اختلاف لحظاتها التكوينية . وفى بدايتها تهوي اللحظات الداخلية للحقيقة إلى غيبة الإختلاف الأصلي . وبالتالي فالحقيقة لنفسها هى حقيقة لنفسها واحدة مع نفسها بسيطة . هى حقيقة في نفسها بلاحد أو تحديد . نفي بدايتها الحقيقية عامة على هذا النحو . تتصل بنفسها . وهذا الإتصال البسيط مع نفسها يجعلها حقيقية مباشرة . يجعلها حقيقة لكن غير قابلة لأن تحدد وتتحقق . ووقف هذه المباشرة لا تعنيم الحقيقة في ذاتها صلة. لذا فهي حقيقة وليست الحقيقة . ويدرك الفكر العزيزي إدراكاً حقيقياً ان الحقيقة واحدة وان الحقيقة التي تم إدراكها فلسفيا بطريق الفكر يجد الفكر نفسه في شكل العام . وهذا هو بالنسبة لنا التمثيل العادي (١٤) . فالحقيقة الواحدة هى الصلة البسيطة التي تربط الحقيقة نفسها بها . وهذه الصلة البسيطة التي تربط الحقيقة نفسها بها إنما تأخذ شكل المباشرة حيث سقطت لحظات الحقيقة لنفسها في نفسها . وبالتالي فهي حقيقية على وجه العموم أى دون ان تمتلك حقيقة محددة . والحقيقة المحددة قد عادت في الحقيقة لنفسها إلى الحقيقة الخالصة، المطلقة. . .

لأن الحقيقة الواحدة ليس عندها أى تعيين ، أى ضلة بحقيقة

آخرى ، أى علاقة بالخطأ ، ولا تحتمل حقيقة آخرى . فهي لا تتغير . حقا الفلسفة علم الأزل والخلود (١٥).

وهكذا فالحقيقة التي تتطلع إليها الفلسفة هى حقيقة لا محدودة تصل نفسها بنفسها في حقيقة محدودة مطلقة. والحقيقة المحدودة . المطلقة ، هى التحديد أؤ النفى بوصفه صلة تربط الحقيقة بنفسها لا بغيرها.

وفي ضوء هذا الفهم للحقيقة يقول هيجل إن التاريخ لا يقدم مصير الأشياء الأجنبية وإنما يقدم مصير الشئ نفسه (١٦). وهده الصلة التي تربط الحقيقة الفلسفية بنفسها لا تفيها الفلسفة إلا من حيث كونها فعلاً ينفي ، خط سير ينتزع من نفسه ويخرج إلى حقيقة أخرى ، إلى حقيقة فلسفية أخرى لكن متجاوزة في صورة مباشرة . لأنه ليس هناك اتجاه آخر تتجه فيه . ولأن الحقيقة الواحدة بسبب بساطة هذه الحقيقة المقلبة على نفسها تتشكل في صورة حقيقة مباشرة ، في تجاوزها، في الخطأ . وبالتالي فهى تبدو فى صورة حقيقة خارجة عن نفسها. وليس تخارج الخطأ حقيقة وإنما هو اللا حقيقة التي تتشكل فى صورة المباشرة قياساً بهذه الحقيقة . لكنها في ذاتها وفي الوقت نفسه ليست اللاحقيقة الأولى ليست مباشرة . وانما اللاحقيقة بوصفها حقيقة متجاوزة أو هى اللاحقيقة بوصفها الحقيقة الفارغة.

وبالتالي فالحقيقة الفارغة ليست حقيقية مباشرة . هى ليست حقيقة لا تعبأ بذاتها فى مواجهة الحقيقة الواحدة . وأنما الحقيقة

الفارغة هى الحقيقة التي تربط نفسها بحقيقة آخرى تغاير هذه الحقيقة الواحدة . وهذه الحقيقة الأخرى هى حدها . ومن ثم فالفكرة الخالصة ، المجردة فى ذاتها ليست تجريداً او بساطة فارغة [١٧] .

وعلى سبيل المثال لا الحصر فالحقيقة الفارغة هى الحقيقة التي يزودنا بها المنطق الشكلى للقضايا . فقضية الهوية أ = أ تبين البساطة المجردة والخالصة من أي تحديد وتعيني وتمييز وتخصيص [١٨] . وبعبارة أخرى ، يأتي إختلاف الحقيقة الفارغة فى الهوية أ = أ من الخارج ، من خارج الهوية . [١٩] . لكن الحقيقة الواحدة المفهومة على نحو أنها الحقيقة المحدودة والمطلقة التى هى نفسها الحد الخالص أو النفى الخالص أو إختلاف الحقيقة الفارغة في الهوية أ = أ هى الصلة اللانهائية التي تربطها بنفسها أو الصلة التي جوهرها التحديد الملموس للذات.

ربالتالي فالهوية أ = أ لا تحتوي فقط على تحديدها المباشر الفارغ وانما تحتوى كذلك على تحديدها غير الفارغ. لا تحتوي الحقيقة الواحدة في ذاتها على تحديد الهوية أ = أ بوصفها مساوية مباشرة لنفسها . وأما من ناحية الشكل الفارغ فهى النفي نفسه كلا حقيقي.

ومن ثم ففى مجموع الفلسفة هناك فكرة واحدة كما في فروحىٍ واحد حياة واحدة بها نبض واحد فى جميع أعضاء الجسم . وجميع الفلسفات التي تخرج فيها ومن نسقها تنبع من

فكرة وحيدة عن الفلسفة . وكل هذا التخصيص ليس سوى المرآة أو الصورة لأصل حيوي مضمون في الفكرة الواحدة.

الفقرة (٢) : عملية الحقيقة :

لكن هذه القضية التي تقول بأن الحقيقة واحدة هى نفسها لا تزال قضية تجريدية وشكلية . والأمر الأكثر جوهرية هو بالأمرى ان نتعرف على ان الحقيقة الواحدة ليست فكراً أو قضية بسيطة أو تجريدية وأنما هى الملموس في ذاته [٢٠] . ومعنى أن تكون الحقيقة ملموسة في ذاتها هو أنها - في ذاتها - تجرى ضمن عملية متطورة .

ونعلم مما سبق ان مبدأ (GRUNDSATZ) الفلسفة هو محصلها (RESUCTAT) . وبداية (ANFANG) الفلسفة لا تبين إلا في آخر مشاهد الثلاثية الدرامية التي تمثلها الحقيقة على خشبة المسرح . ولا تبين البداية إلا في آخر صفحات الكتاب الفلسفي . بعبارة أخر لا تبين البداية إلا في الحل الكوميدي للتناقص التي اجيدي الذي يمزق تاريخ الفلسفة . وبالتالي فإن ما يفي هيجل على اساس انه الجوهرى (WESENTLIHE) هو الحركة (BEWEGVNG) التي تتولد عنها الحقيقة الفلسفية، حيث أ الحقيقة الفلسفية هى الحركة الذاتية في ذات الحقيقة[٢١]. واقتران الحل الكوميدي بفاجعة المسار أو اقتران النهاية الكوميدية بالمصير التراجيدي، القاسي، الميث، يلقى نقاء الحل الكومدي والمسار التراجيدي لصننين درا مين تجري عليها تاريخ الفلسفة.

ومقياس العملية التراجيدية التي تجري عليها الحقيقة هو التناتص (WIDERSPRUCH). وبالتالي فإنه لتجريد فارغ أن نريد أ نجتنب الوصول إلى تناقضات، لا شك أن التناقض يثمره

الفكر. لكن من المهم أن نلحظ أن نوعاً من هذه المتناقضات لا تلا فيها فقط في الفلسفة وإنما فيها في كل شئ . ونجدها في كل تمثيليات البشر . لكن البشر ليسوا على وعى بها . ولا يعون بها الإفي التناقض الذى . يثمر الفكر . والفكر وحدة يستطيع أن يحله (٢٢) .

وبالتالي فالحقيقة الواحدة تحتوى على الحقيقة المتعددة بوصفها حقيقة متجاوزة . ويتشابه تجاوز الحقيقة المتعددة والصلة التي تربطها الحقيقة بنفسها . وليس هناك سوى الحقيقة يألف لام العهد . وفى ضوء هذا المعنى ليس هناك سوى الصلة نفسها الحقيقة التي تربط تجاوز الحقيقة المتعددة بنفسها ، حيث أن تحديد الحقيقة هو فعل النفى الخالص للحقيقة في تجاوز الحقيقة المبعددة . ومن هنا فالحقيقة مباشرة وعلاقة في الوقت نفسه ، هذا هو حدها . مباشرتها . أى الظهر ، والحقيقة المتعددة أىّ الفلسفات المتنوعة ، يختلفان داخل الحقيقة الواحدة في مباشرة الحقيقة الواحدة البسيطة يوجد فعل النفى الخالص، علاقة بالحقائق الفلسفية المتنوعة على وجه العموم . وهى علاقة خالصة تنفى الحقيقة إذن فعل الإتصال لا يتصل بما هو غير الحقيقة.

ومن ثم فالأمرالأكثر جوهرية عند هيجل هو التعرف على أن الحقيقة واحدة . كما هو ايضا التعرف على أن الفلسفة تعرف بتعلي ينشغل بالعموميات والتجريديات . لكن ذلك فقط من ناحية الشكل . أما العنصر في ذالة اي الفكرة الملموسة جوهرياً فهى

وحدة المحدودات المتنوعة [٢٣] . وفى افق هذا الإيضاح تختلف المعرفة الذهنية البسيطة تفصل الحقيقة الكلية عن الحقيقة الخاصة . ويجب أ تبين الفلسفة أى الحقيقة الكلية تحتوى في ذاتها على تخصيصها الخاص ، وتحديدها . بعبارة أخرى، يجب أن يبين التمثيل الفلسفي والنظري والأصل أن الحقيقة الكلية تحتوي بذاتها على حدها وان الفكرة عبارة عن وحدة مطلقة للمنوعات بذاتها [٢٤] . وعلى سبيل المثال فاللون الأحمر تمثيل حس مجرد . لكنه يتحدد في وردة . وتكون هذه الوردة وحدة تنوع اوراقها وشكلها ولونها ونكهتها. وبالطريقة نفسها تبو فكرة الفلسفة أنها تمثيل ذهني تجريبي. لكن حين يتحدث الوعى العادي عن فكرة الفلسفة لا يعتقد ان هناك تجديداً. وإنما فلسفة ما رلتي هى فلسفة هى فى الوقت نفسه فلسفة ملموسة توحد التصورات والشكل والميول والمتذهب. لأنها شئ يعيش وينمو. وفي مقدومنا أن نميز وأ نعزل المجرد. وفي مقدورنا أن نحطمة ونمزقة لكن فى تنوعه يظل ذاتاً واحدة وفكرة واحدة [٢٥].

وبالتالي فالحقيقة يحتوي بذاته على لميل نحو تنمية نفسه. والحى أو الروحي يحرك نفسه . ويتحرك داخل نفسه وينمو . ومن ثم فالفكرة الملموسة في ذاتها والمتنامية فى ذاتها تصوغ منظومة عضوية أو كلا يحتوى بذاته على ثراء متدرج في لحظات [٢٦]. ومن هنا يتوجب على الفلسفة أن تعرف كيف تطور معرفتها الخاصة العقلية . وهى نفسها التطور الذاتي للمعرفة العقلية.

الفقرة (٣) : امتدادات المعرفة :

لا يتجه تطور الفلسفة فى الزمان نحو الخارج وإنما يتجه إلى الخارج والداخل معاً [٢٧]. وبعبارة أخرى ، إذا كان لابد أن نسلم بأن هناك تخارجاً للفكرة الفلسفية في الزمان فإنه من الضروري أيضاً أن نسلم بأن هذا التخارج لايسير في غير الذات المتفلسفة وإنما يسير في الحركة نفسها التى تقود إلى التداخل وتعميق الذات المتفلسة نفسها [٢٨] . وبالتالي فإن تطور الفلسفة يتم حسب حركتين هما حركة التخارج وحركة التداخل .

وأما حركة التخارج فهى الحركة التي تتم بداخل الزمان أو التى تقوم بها الزمان . الزمان هو الوجود هنا الذى يؤسس لتخارج فكرة الفلسفة . والزمان المقصود هنا ليس الزمان موضوعاً فى مقابل المكان أو في موازاة معه وإنما هو الزمان المحايث ، الخالص حيث يوجد التصور هنا نفسه [٢٩].

نعلم إذن أن الفلسفة تنمو فى الزمان . ونعلم أيضا أن هذا النمو هو فى الوقت نفسه تخارج وتداخل يؤسسان لفكرة الفلسفة . ويترتب على ذلك أن الامتداد المعرفي بوصفه نمواً ليس بعثرة او تقسيماً وإنما هو أيضا ترابط يزيد ويتكثف مع ثراء وإتساع الامتداد والترابط [٣٠].

لكن من المؤكد أنه حينما تجد فكرة الفلسفة نفسها فى الزمان تخرج من نفسها وتفكك كمالها . وتقسم نفسها في نموها نفسه . فالفلسفة الزمانية للفلسفة لا ترى سوى الجديد تحت الشمس . ويربط الزمان الوحدة في حضور الإختلافات ويربط بحسه الغيري والتنوع حتى جنوب ذروة الخيال وفى مواجهة

الهوية الثانية يمثل العنصر الخاص بزمان الفلسفة عنصرا أمتداد تفاضلى لفكرة الفلسفة. فروح زمان الفلسفة روح محددة.

إنها روح لا تجد مسكناً يناسبها إلا فى جسم مفكوك والفلسفة المشتركة ، المتناهية مع نفسها ، المساوية لنفسها ملقاة تماما فى خلفية الامتداد الفلسفي يكون الزمان وحده شكل منهجها نفسه رغما عن أن الزمان يرفض ، يمحو ، يزيل ولا يتسامح . إن نسق الزمان لا يعرف سوى التراتب والتوالى . ويجهل تماماً الوحدة.

بدهيُ أن التناقض عند هيجل حيوي للفكر.

لكنه يجب أن نوفى بالضبط معنى هذا المصطلح الخطير.

إن التناقض لحظة في خط سير الاختلاف . ينمو الاختلاف من طريق التنوع والتعارض وأخيراً التناقض وخط سير الاختلاف هو عملية تقوم بها الهوية زمنياً وتمارسها على الاختلافات ممارسة لا تحيلها إلى شيء غير كونها اختلافات.

وعلى هذا ففلسفة هيجل لتاريخ الفلسفة تأخذ بأسباب الزمان وبإمكانات الهوية دون تمييز جنسي . وثنائية الزمان والهوية هى التي تشكل أساساً خط سير فكرة الفلسفة . فالفلسفة الهيجلية نفسها كفلسفة أفلاطون أو كانط أو ديكارت فلسفات محددة، خاصة ، موجودة هنا ، زمنيا ، بغض النظر عن محتوى كل منها . لكنها جميعاً محددات أو تغيرات عن الفلسفة المطلقة بمعنى أنها الفلسفة في ذاتها ولاشيء سوى الفلسفة في ذاتها. والفلسفة الممتدة أو الموجودة هنا في الزمان الضابط لكل

الفلسفات وغيرها . وإذا كان لابد فإذا هذا يعني في الحقيقة أن الفلسفة موصولة بالزمانية وصلاً مضطربا . الواقع أن طبيعة المعرفة المطلقة ولحظاتها وزمانيتها على نحو يجعلها وعيا بالذات موجوداً وجوداً لنفسه وفي شكل خالص . أى بدون الانفصال الفلسفي بين اليقين والحقيقة .بدهن أن المعرفة المطلقة تحتوى بذاتها an sictt على الذات وعلى ذات هى هذه الذات دون تلك. لكنها ذات فيس الوقت نفسه وفي صورة مماثلة ومباشرة متوسطة بقوة النفى التى عند الوعى الفلسفي الزماني . وبالتالي فالذات الكلية متجاوزة في خبرة الزمانية الفلسفية.

وبالتالي فالمعرفة المطلقة السائر في زمانية الوعى الفلسفي تكتب محتوى يختلف عن محتواها هى لأنه محتوى النفى الخالص أو فعل الازدواج (٣١) في الحقيقة واليقين . وهذا المحتوى فى اختلافه نفسه هو الذات . لأنه حركة التجاوز الذاتي أو النفى الخالص نفسة الذى هو الذات (٣٢) . وتغير ذات المعرفة المطلقة في ذاتها وفي الانكسار العقلى الذى يقسم اليقين والحقيقة . وتبقى بالقرب من نفسها رغماً عن سيرها الغيري في الانقسام الفلسفي . وليس محتوى المعرفة المطلقة شيئا سوى حركة تجاوز اليقين إلى الحقيقة . لأن المعرفة المطلقة هى الروح التي تطوف حول نفسها لنفسها بوصفها روحاً ومن حيث صورتها كتصور متموضع (٣٣)، موجود هنا ، في الزمانية الفلسفية.

لكن الزمنية الفلسفية لا تبين قبلما الروح إلى حلها مسبقاً

إنه لدليل كبير وضروري على الحكمة والنور أن تعرف سلفاما يجب أن نجيب عنه إجابة معقولة . لأنه إذا كان الحل في ذاته خياليا ويتطلب إجوبة خيالية فإن هذا يفي ان السؤال سلفا كان عبثيا أو غير قابل أصلاً لأن يثار.

والجواب على سؤال الفلسفة في صنيعة المعرفة المطلقة لا يوجد إلا بعد إتمام العمل (٣٤). الذى يقوم زمن الفلسفة، زمن انقسام الوعي والجوهر، زمن انقسام الوعى والوعى بالذات (الخالص)، زمن الفهم على وجه العموم الذى لم يصل بعد إلى الجوهر . لم يعد في ذاته معرفة مطلقة (٣٥).

والحقيقة أن المعرفة المطلقة موجودة قبل أن توجد فى الزمان . إنه الإساس والتصور في بساطتهما. ولا تزال لا تتحرك . إذن التداخل أو ذات الروح لا توجد بعد في الزمان (٣٦) . وبدون الزمان تظل المعرفة المطلقة بسيطة ومباشرة . تظل موضوعاً مواجهاً . ولا تنفذ إلى الذات ، إلى ذاتها وفى هذه الحال تظل الذات وحدها دون موضوع ذاتها . وفي المعرفة المطلقة نفسها يتصور التصور نفسه في صورة تصورية لا فى صورة مغايرة للتصور . وهو يفرد فى الزمان هو التصور نفسه موجوداً هنا (٣٧) . التصور نفسه لكن بعد التعديل . فالزمان هو الاختلاف بين الهوية (التصور) وبين الاختلافي الزمني. ولهذا السبب يتبدى الروح بالضرورة في الزمان . وهو يتبدى في الزمان طول الوقت الذى لا يدرك فيه تصوره الخالص ، أى أنه يبقى في الزمان طول الوقت الذى لا يلغي الزمان (٣٨) .

يتبدى الروح بالضرورة في الزمان .لأنه فى طبيعته ان يختلف مع نفسه و أن يفصل بين اليقين والحقيقة . وفور وصوله إلى تصوره الخالص لنفسه لا يعود إلى الزمان وإنما يعود إلى نفسه، متماهيا مع نفسه ، متفوقا على الاختلاف . وينتقل من الوجود في ذاته إلى الوجود هنا (الزمان) ثم من الوجود هنا إلى الوجود لنفسه.

وفى البدء الروح فى حاجة قدرية ، ضرورية ، إلى أن يوجد هنا الزمان لكى يخرج من الوجود في ذاته . ثم ينفي هذا الوجود لكى يعود و إلى أن يوجد لنفسه . وأخيراً ، ويرفع الروح وجود لنفسه إلى مستوى التاريخ . هذا هو معنى تجاوز الزمان بالتصور . واذا كان لابد أن نسلم بأن هناك ثمة أزلية تحيط بالمعرفة المطلقة فإن لابد أن نسلم فى الوقت نفسه بأن هذه الازلية لا تغاير الزمان مغايرة بسيطة أو خالصة . ولا تنفي أزلية المعرفة المطلقة الزمان فحسب وإنما هى تحافظ عليه لأنها ترفعه إلى مستوى التاريخ المتصور . والحركة التي تنتج شكل معرفته بنفسه هى العمل الذى يحققه التاريخ الفعلي (٣٩) . وسنرى فى ما سيتلو من تحليلات أى معنى لا تفترض دائرة الروح التي تعود إلى نفسها ، أقول سنرى بأى معنى لا تفترض دائرة الروح موت التاريخ الفعلي أو المنتج . وما يجب أن نراه هنا هو أن هناك وحدة بين الفكر والزمن وأن الزمن هو وجود الفكر هنا وأن الزمان المنفي في تجاوز التصور للزمن يفسح المجال أمامة المولد زمان آخر هو زمان «التاريخ العقلي» ويقول عن الروح

الحظة عودتها إلى نفسها:

ln seinem lnsichchgen ist er in der Nseines Selbstb-» wuBtseins ver- sunKen, sein Verschwundnes Dasein ader ist in ihr aufbe- wahrt, und dies aufgehobne Da- seiin , - das vorige, dem Wissen neugeborne, - ist das neue Dasein, eine neue Welt und Geiststesgestalt . ln ihr hat er ebenso unbefagen von vorn bei ihrer Unmittel- barkeit anzufangen , und sich von ihr auf wieder groB zu ziehen, als ob alles Vorhergehende fur ihn verloren w are, und er aus der ErFahrung der fruhern Geister nichts gelernt hatte. Aber die Er- lnn erung hat sie aufbe - wahrt und ist das lnnre und die in der Tat hohere form der Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung, von sich nur auszgehen scheinend, wieder von vorn anFangt, so ist es zugleich auFeiner hohern Stufe, dem Dasein gebildet , macht eine AuFeinanderfolge aus, worin einer den andern abloste und jeder das Reich der Welt von dem Vorherehenden uber nahm . Ihr Ziel ist die Offen- barung der TieFe, und diese ist der absolute BegriFF; diese OFFenbarung ist hiemit das Aufheben seiner Tiefe oder seine Ausdehnung, die Negati - vitat dieses insich- seienden Ich, welche seine EntaBerung oder Substaanz

ebenso(٤٠)ist, - und seine Zeit, deBdiese EntauBerung in ihrer TieFe, dem Selbst ist .

فإذن فإذا كانت الروح التي تتبدى في الزمان تعيد البداية من جديد وتعيد مصيرها منذ تكوين العملية من الأول فإنها في الوقت نفسه تعيد البداية من مرتبة أعلى أو أرقي نسبياً من البداية الأول . ومملكة الأرواح التي تكونت بهذا الشكل أو في الزمان تصوغ توالياً يتناوب فيه الواحد مع الآخر ويعيد اللاحق من السابق «مملكة العالم» (٤١) أو «مملكة التاريخ» . ومن ثم فإن إمتداد الروح في الزمان يجاوز عمقه ويكشف عن ثراء داخلي لا ينتهي أبداً ولا يتوقف عن السير ابداً.

الفقرة (٤) : الفلسفة تنظر إلى زمانها :

اعـتـبـار الفلسـفـة فكر الزمن من الناحـيـة العليـا هـو إحـدى الإعتبارات الرئيسية في فلسفة هيجل " الكهل " وقد بدأ الإعتبار يظهـر فـي قـصـيـدة «ENTSLUSS» التي كـتـبـهـا في بداية عـام ١٨٠١ [٤٢] . كما ظهرت في ملاحظة قصيرة للغاية كتبها في إيينا عـام ١٨٠٢- ١٨٠٦ [٤٣] . والهـدف هو نقـد أولئك الذين ينظرون إلى الحاضر بوصفه منحطا عن الافتراضات الشعووية والفكرية والذاتية.

لكن الفلسفة عند هيجل لا تستطيع ان تضع نفسها فيما بعد الحاضـر . ولا تعرف اكثر مما يعطيه لها . وبوصفـهـا فكر العالم فـهى لا تسـتطيع إلا أن تنتج فـي سـيـاق الوعى النظري المعنى المجرد للعالم. لا تستطيع أن تطمح في شىء غير أن تطبع هذا العالم الذى هو عالمنا طباعة نظرية.

وسنرى في الفصل الثالث النقد الذى يوجهه هيجل « للنفس الجميلة » الأخـلاقية التي تنحصـر في الشكل البسيط للواجب «SOLLEN»» . وهـى نفس عـاجزة عن الإنتـا ج العمل في الواقع. ولا تحل التناقض التي تقع فـيـه بين ذاتـهـا الخـالصـة وضـرورة الذات الخـالصـة فى التـخـارج حتى الوجود ثم العودة إلى العمل المنتج . لا تحـل هذا التناقض وتظل سـجـينة مـباشـرة للتعـارض المثبت تثبيتاً إجبارياً [٤٤] بين العـــمل المنتـج في الواقـع وبين الواجب.

ونظر هـيجل إلى الروح الموضـوعـيـة في الخطوط الأسـاسـيـة لفلسفة الحق هو نظر آخر. وليس القصد هنا تعيين دور الزمان.

وليس القصد هو استعراض فلسفة الزمان . وليس القصد هو معرفة ما اذا كانت الفلسفة تمتلك المقاييس للحكم على الزمان . وإنما القصد هو معرفة الدلالة السياسية التي تدل عليها المشابهة النظرية بين العمل المنتج وبين العمل العقلي.

ويذكر هيجل المعادلة المشهورة حول الفلسفة التي تأثر بعد إتمام السياسة لعملها في التمهيد إلى الخطوط الاساسية لفلسفة النحو . وهو فى هذه المعادلة يعيد من البداية التعريف التقليدي الذى يقول بأن ثمة رابطة نظرية خالصة بين الكائن والكائن. وهو ينطلق من هذه المقولة باعتبارها معرفة عقلية . ويقول هيجل: «إدراك وفهم ماهو قائم هو مهمة الفلسفة . لأن ماهو قائم هو العقل (٤٥) . ومن ثم فهيجل يماثل بين الفلسفة والكينونة ، بين النظرية والزمان ، بين المعرفة والحاضر . والفلسفة التي هى فلسفة الوجود ، الكينونة ، الأمر القائم ، هى فى الوقت نفسه زمانها مدركاً إدراكاً فكرياً (٤٦).

لكن يجب أن نفهم جيداً معادلة هيجل . ليست الفلسفة عنده تعبيرا ثقافيا فحسب من تعابير الزمان . وهى ليست رؤية للعالم من بين العديد من الرؤى التي يبلورها القصد . ليست الفلسفة تموضعا متفرداً الشكل من شكول الحياة التاريخية . وهى ليست لحظة من لحظات التاريخ التي تمر بها الروح فحسب . كذلك هى ليست موضوعا ممكنا من موضوعات العلم التاريخ أو سوسيولوجيا المعرفة . إنما هيجل ينظر إلى المشابهة النظرية بين تاريخية الفلسفة وثباتها، بين الصلة الفلسفية وحضورها العميق

. ماهى إذن المشابهة بين مسحية الفلسفة ومدتها ، بين عمليتها وثباتها ، بين ترفيتها و أزليتها؟

وهنا ينظر التحليل إلى الجزء الأول من المعادلة ايّ إلى المصير الفعلي للعقلي . فما هو عقلي يحدث. وما هو عقلي ينتج في الواقع عملاً . والمقصود من الإنتاج والعمل فى الواقع فعل WiRKEN وهو فعل من الأفعال المتعدية التي تستلزم مفعولاً. فالنسخ على سبيل المثال فعل مفعوله ويعني فعل WiRKEN: صنع ، أحدث ، أتي . وهو من جانب آخر فعل غير متعدي يشير إلى العمل : عمل عمله ، عمل فعله ، أحدث أثره ، فعل ، أحدث مفعوله ، نجح . . . إذن WiRKEN فعل يدل على العمل المنتج او على العمل الفاعل في الواقع . وبالتالي لا يمكن ترجمتة على هذا النحو : «كلا ماهو عقلي واقعي» . فالقصد من WiRKEN هو الإشارة إلى ان العقل يقوم بعمل منتج فى الواقع. ولايشير إلى أنه هو نفسه واقع.

وإذااستندنا فى ترجمة WiRKEN إلى RALiTAT فإننا نخيل فكر هيجل . ويعني التشويه أن RES إلى أن واقعية العفل عبارة عن موضوع قد نلاقيه أو نصطدم به نظرياً ، أى أن RSK اللاتينية تجعل العقل يعمل عملاً في النظرية لا في الممارسة فى بين أن المقصود عند هيجل هو العمل المنتج فى الواقع. وباختصار تحيل RES إلى الموضوع المعقول من حيث كونه موضوع للتأمل النظري . واما WiRKEN فتميل إلى الموضوعاً المحمول ، المصنع ، من حيث أنه موضوع للعمل المنتج . هذا

فضلاً عن أن REALiTAT لفظة لها مثيل بنيوي عند هيجل هو IDEALiTAT مـربوط به ارتبـاطاً وثيق . وذلك من حـيث ان IDEALiTAT هي حقيقة RELiTAT والـى REALiTAT يرادف DASEiN اى الموجـود هنا المنكسـر ، أى الواقع وليس الوجـود الحـاضـر . كـان الرأى السـائد قـبل هيـجل يقـول (١) بأن REALiTAT عنصر متماهى ثابت يعارض أحلام الخيال (٢) وبأنه يتأسس تأسيسا متغيرا . وذلك على مجموعة متنوعة من الصيـغ أو المحـددات التي تشكله . واما هيـجل فـقـد رأى من الناحية المنطقية النظرية الحصرية أن REALITAT هو محصلة نظرية لمجموع لحظات منفصلة تصوغ الى DASEiN وعلى هذا فإن REALiTAT (١) هو وحدة الى DASEiN بعدما أعيد نباؤه . وذلك بتـوسط انشطاره إلى مـوجـود في ذاته . وهي صيـغـة وصنيعة لن DASEiN ومن الوجـود لأجل شيء آخر (العدم) . وهي تعيين سالب للوجود فيDASEIN نفسه ، إذن EALITAT منفصل داخله بفـعل السلب والتناقض (٢)) ومـن ثـم REALi-TATT ليس واقعاً معطى اولياً او بسيطاً او مباشراً وانما هو اقل يتداخل فيه السلب والنفي والتناقض . وبالتـالي فـهو يحمل بداخله طابع العـمليـة المزدوجـة . والواقع المعطى سلفـاً هو die TATSCH الدال على الشيء الموجود وجودا حاضرا سلفاً . ويختلف TATSACHE عن FAKTUM لأن FAKTUM يشير إلى واقع ضاغط يمارسه شيء ويفرضه بحيث يتم الاعتراف به كما هو . على الواقع ولا على الحقيقة .كما لا يدل على الثبات

وأما يدل على عملية بل إلى مجموعة عمليات جوهرها أشمل من RELiTAT وأقرب من مباشر بين الداخل والخارج . إنه الوجود الذى يضعه العقل فى وحدة مباشرة مع الأفعال المنعكسة . إنه الوجود الذى وُضع في الوجود أو العلاقة التي صارت إلى الوجود مع نفسها . إنه أولى لحظات انعكاس الوجود فى نفسه .

وهناك مجموعة متنوعة ومختلفة من الصيغ والعمليات المترابطة فيما بينها . وذلك رغما عن الطبيعة المباشرة لانعكاس WiRKLiCHKEiT الأول أو البسيط . وهذه الصيغ هى (١) الإمكان (٢) والملموس الغرض (٣) والضرورة وتتوحد هذه الصيغ في مفهوم «العمل المنتج في الواقع».

ومن ثم فإن WiRKLiCHKEiT لا تتصل بمفهوم OB-TEKT او بمفهوم البراكسيس . وانما لها علاقة بالمفهوم الذاتي للواقع.

ستكون فيما بعد قراءة جينتيليه والشاب لتصور WiRK-LiCHKEiT مبنية على البراكسيس من حيث انه فعل فكري في نهاية الأخر . يتموضع وينتج فى الواقع . وهى القراءة الأوب إلى روح هيجل . كما أنها القراءة الذاتية نفسها التي قدمها ميشيل هنري . صحيح ان ماركس عارض الميتافيزيقا الونية . لكنه فهم - حسب هنرى - البراكسيس في إطار من التداخل الذاتي، العاطفي والعيش ، الذى يميز الأخلاق الفردية.

صحيح أن هيجل يصرح بأن الفلسفة تأتي على كل حال دائما في وقت متأخر (٤٧) . لكن هذا لا يفي أن الفلسفة تتأخر

على الواقع . لأنها هى نفسها مضمونة في عملية الواقع . وهكذا يستخلص إريك ڤيل من التوازى الذى يقيمه هيجل بين الطبيعة والسياسة أن هيجل يرفض أن يسلم بأن العقل لا يتم للقاء به إلا في الظواهر الطبيعة . وأما في مجال العمل والتاريخ فهو مجال متروك للأحاسيس (٤٨). وبعبارة أخرى ، الانفعالات لحظات في عملية الإنتاج السياسي . لكنها لا تجاوز كونها لحظات . ومن حيث جوهره الإنتاج السياسى عقلى وإن قوانين الحياة السياسية قابلة لأن تعرف . بل هى قابلة لأن تعرف في صورة بهية ويشدد إيريك كان تحقيق ذاته في مجالات أخرى كثيرة ومتنوعة ينتهي العقل إلى معرفة أنه يحقق ذاته (٤٩).

ومن ثم فنظرية الدولة لا تجيء بعد ظهور الدولة . وانما تظهر نظرية الدولة الوقت نفسه الذى يظهر فيه الدولة . لأن النظرية تنظر إلى الدولة القائمة . ولأن النظرية لا تسقط على الدولة اسقاطات مثالية . لا تحلم بالدولة . وانما تعقلن النظرية الدولة وتؤنسنها وتجعلها منتجة للإنسان وفي شروط عصره . لأن الفلسفة هى زمانها متفكراً.

لكن العالم السياسي لا ينتظر الإدراك الفلسفي لزمنه في الفكر . لأن العالم السياسى لايتبع الصبر التصوري نفسه . ولا يخضع إلى التبلور المسبق أو إلى التحليل والبناء الأساسي التمهيدي فإن هذا العقل . ذلك أن العقلانية الفلسفية ليس فى مقدورها ان تزودنا بالوصفات الجاهزة . وليس في مقدورها كذلك ان تقدم تعاليم عقائدية أو أن تفرضها على خط سير

العـالم. ومن ثـم بوصـفـه كـتـاباً فلسـفـيـاً يجب على الخطوط الأسـاسـيـة لفلسـفـة الحق أن تبـتـعـد عن إغـراء بناء الخطوط الإلزامـيـة التي على الدولة ان تتـبـعـهـا . وذلك في صـورة قـائمـة الواجبات للعالم السياسي.

وعصب هذا النقد معروف جيدة . فالأخلاق التجريدية المتبعة تمحـو والواقـع . وعلى سـبـيل المثـال لا يسـمـح الأمـر المطلق عند عمـانوئيل كانط بالعمل . لأن المحتوى السياسي والملموس الدولي (الدولـة) اللذان هـمـا ضـروريان لأى تطبـيق للمـقـيـاس النظري مـأخذوان في العـالم القـائم والكون الخـارجي والإعـتـيـاطى . وأمـا النظرية فـهى شكل خـالص . وإذن فـالواجب السياسى يبقى بقـاء أزليـا فـى ثوب الواجب الأخـلاقي . وتبـقى النظرية بـلا مـحـتـوى تاريـخـي . وفي السـيـاق الذى يعنينا هـنا يميل تعليم الفلسـفـة وواجب التصور إلى التطلبق مع الوصفي والتاريخي للدوله. وينتج المصير التاريخي للدولة وصبر التصور «الضرورة نفسها» .

وبالتـالي وفي سـيـاق نقد فلسـفـة كانط/ أفلاطون لا لا يـعلم هيجل أولا يريد ان يعلم نماذج غير زمنية او يوتوبيات فوق زمنية . وإذا كان صـحـيـحـاً ان النظرية تنـخـرط في التاريخ فـإن هذا لا يعني ان النظرية تحـول إلى تعليم إنفعـالي. شعـوري اعـتـبـاطي- عرض وانما هذا يفـي ان النظرية تتـحـول إلى معـرفه مـوضـوعـيـة وفعـالة . وبالتالي تتخلى عن كونها رأيا حـول الرغبة لأن اذا كان لابد أن تتحـول النظرية إلى راى حول الرغبة فـهى لن تستطيع أن تنظر فـي إمكانهـا نـفسـه وقـد لا تـسـتـطيع أن تصـل إلى العـمل

المؤسس أي إلى العمل غير العقلي.

من المسلم به الآن بعد شروح هيجل الجديدة أن العقلانية والعمل ، النظرية والسياسة ، الفلسفة والدولة مرتبطان ارتباطا وثيقا في فكر هيجل . لكن هذا التحليل قاد البعض من أمثال د. لوسوردو (٥٠) إلى تفسير الازدواج السياسي لسيميوطيقا -WiR LiCHKiT على أساس أن الفكر يبلور إستراتيجية وتكتيكا. لكنه تفسير لهيجل على ضوء فريدريش نيتشه .بعبارة أخرى، إنه تفسير هيجل على ضوء «من هيجل نيتشه» لكارل لوفيت. ورغماً عن اشتباكه مع الماركسية فهو ماركس نيتشوي إن جاز التعبير أو نيتشوي كلابي في نظره إلى هيجل . نجد في الكلبية السياسية علاقة بقول الحقيقة هي علاقة الإستراتيجية والتكتيف، الشك والرفض ، البراجماتية والأدائية . فيتحول الفكر من معرفة إلى سلطة . إنه شعار الاشتراكية الديمقراطية . المعرفة سلطة. وكأنها وصفة عملية وعقلية . لأن قد تكون سلطة وقد تكون ثورة على السلطة.

ومن هنا كانت الثورة الفرنسية قد بينت إمكانية ما كان قائما قبلها في صورة «إلزام» العقل العملي . وحتى إذا كان هيجل قد ظل مخلصاً لمنجزات الثورة الفرنسية كيف يتماسك ذلك مع فكرة الثورة على الدولة القائمة على القانون

تحقق الهدف الخاص بالفلسفة؟

كان التناقض بين القانون والأمر الواقع يثير مشكلة دراما جميع اليوتوبيات الواقعية . وهي مشكلة المشابهة السياسية بين

الفلسفة والسياسة . لكن الثورة الفرنسية استطاعت أن تحول المبادىء التجريدية إلى واقع عيني . وأصبحت بذلك صورة حية تتفق مع اندفاعات الإرادة . وبلغت الغايات التي كان ينزع نحوها هيجل منذ شبابه إلى سن الرشد ومعظم الفلاسفة الألمان في ذلك العصر.

الفقرة (٥) : الفلسفة بوصفها حضوراً في العالم :

ومن ثم فمن واجبات الفليسوف أن يظهر اهتماماً بتاريخ اليوم والحاضر . وليس هناك أدل على ذلك في سياق أعمال هيجل ومؤلفاته وحياته سوى ممارسته الصحفية التي قال عنها في سطر مقتضب من سطور مرحلة إيينا ١٨٠٣ - ١٨٠٦ إنها نوع من صلاة الصباح الواقعي عند شروق الشمس [٥١].

إذن يشدد هيجل على قراءة الصحف . ومن خلال هذا السطر الشهير نستطيع من الآن أن نلحظ أنه شارك على طول حياته وعرضها وفي مختلف المناصب في العديد من المجلات والصحف خصوصاً في مجلة «جازيت البامبيرج» حيث شغل على مدار عام كمحور.

وأراد البعض أن يستخلص من هذا السطر العابر لهيجل وهذه الممارسة الطويلة له في الصحف والمجلات نتائج تدمر الفلسفة بدل زمانها وعلى إرادة تقريب النظرية من عصرها السياسي . وهكذا يدعي البعض بأن الصحافة علامة دالة على موت الفلسفة وتحققها عند هيجل . وأطروحة روايبه ROYER بعد أن درس الفنيومنيولوچيا والمنطق وفي ضوء تجربة هيجل كمحور في «الجانرايت بامبيرج» هي أن الفلسفة في حاجة إلى الصحافة لكي تكون فعالة وتتحقق [٥٢] . وكان في نظر الهيجليين الشباب حتى آخر سنوات الأربعينيات . وأن التحقق الصحفي للفلسفة يتضمن تدمير الفلسفة عموماً ومثالية هيجل خصوصاً.

والواقع أن صحافية هيجل لا تقود إلى تدمير الفلسفة وانما تترجم ترجمة عملية التداخل العميق بين المعرفة والزمن . وإذن

المقصود هو نقد المعاصرين الذين كانوا يطلبون إلى النظرية أن تبني وكان في نظر هيجل أن تحذر الفلسفة من أن تبني [٥٣] .
وتشتق الصفة ERBAU LICH من الفعل المتعدي ERBAUEN والذى يدل على البناء والارتفاع والتأسيس . والدين عند هيجل هو الذى يؤسس وليس الفلسفة . والدين يتبني حتى بالمعنى العملي والمعماري للكلمة حيث تم بناء كنيسة القديس بطرس على سبيل المثال . وهى أجمل كنيسة على الإطلاق في تاريخ المسيحية وتقدم في مركز مقر الدين [٥٤] . الدين يتبني إذن. لكن الفلسفة محرومة من هذا النعيم .إلا أنها تظل حكمة كونية . لأن الفلسفة ليست فقط الحقيقة في ذاتها ولذاتها . ليست الفلسفة «جوهراً خالصاً» فحسب . وانما الفلسفة هى الحقيقة من ناحية أنها لتصير حيوية في العالم الواقعي [٥٥] . وبالتالي لا يجب أن نعترض ونقول إن هناك ثمة تناقضا بين حرمان الفلسفة من التأسيس وبين أن الفلسفة تؤسس للثورة الفرنسية . لأن المقصود من تأسيس الفلسة للثورة الفرنسية ليس ERBAULICH إنما المقصود هو «FUNDAMENT» ، اىّ الأساس وليس البناء. يؤسس الفيلسوف للتاريخ . لكنه لا يبنيه . ثم أن هيجل ينتقد النزعة المثالية التاريخية التي تقول بالاقتراب من التاريخ فقط محملين بالأفكار أو التى تقول باعتبار التاريخ اعتباراً احادى الجانب فحسب.

ونعتقد بأن هيجل اختار النزعة الواقعية السياسية والتاريخية وبأن هذه النزعة تقول بأن العقل ليس معزولا عن العالم وإنما

يصير إلى العالم مما يجعلنا قادرين على التصور العقلي لتاريخ العالم . بدهي أن العقل هو واسطة ومحتوى كل الواقع حيث يجد كل الواقع كينونه ومضمونه (٥٦) .

وليس العقل عاجزا إلى درجة أنه يكتفي بكونه مثالاً أو واجباً بسيطاً لا يوجد في الواقع وقد يوجد على سبيل المثال فقط في أذهان البشر لافي أعينهم . إنما العقل هو المحتوى اللانهائي، كل ما هو جوهري و حقيقي . ويحتوى على مادته الخاصة التي يعطيها للتبلور إلى نشاطه الخاص (٥٧) . ويعرض من الداخل إلى الخارج الطبيعي والروحى وفي إطار من تاريخ العالم . ويجد كل ما قد يثير انتباه الإنسان اساسه HALT (٥٨) في العقلي الذى منه يجيء كل ما عمل قيمه (٥٩) .

وهكذا فمبدأ التطور التاريخي يتضم نأنه في الإساس «EUGRUNDE» الروح هو المحدد المطلق . ويجب أن تحذر الفلسفة من أن تريد أن تتمتع بصفة غير محددة بمطلق هو نفسه غير محدد وغير محددٍ.

وقد ركزت أعمال هربرت ماركوز (٦٠) وفى . روز ينزفيج (٦١) وبوسوه (٦٢) على وجه الخصوص على نمط الوجود التاريخي للفلسفة وعلى الاتساق بين تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ عند هيجل.

صحيح أن الفلسفة تبدو أساساً في نفسها . صحيح انها تظهر في نفسها وتبدو وكأنها انكسار خالص . وبالتالي فهى هوية مع نفسها تقيمها الذات المفكرة . إلا أن الصلة التي تربط

الذات بنفسها ليست صلة مباشرة وانما هى صلة منكسرة ، متغايرة ، تاريخية.

وإنما الهوية الشكلية التي عند الذات الفكرية فتفصل بين التاريخ والفلسفة . وهى هوية تثبت فكر المفكر وتبعده عن الإختلاف التاريخي . فكره مجرد ، بسيط ، متوقف عند لحظة من لحظات تطوره التاريخي الذى هو في ذاته تطور ملموس إذن فمن أمام أحد أمرين . إما أن تنحي جانبا لحظة من لحظات تاريخ العالم أو أن المفكر لا يلتفت إلا إلى لحظة وحيدة من لحظات الاختلاف التاريخي متعدد الأشكال.

أو أن يضم المفكر اللحظات المختلفة والمتنوعة تنوعاً متعدد الأشكال . وذلك فى محدد واحد ومجرد بحيث لا يغير المحتوى التاريخي للفلسفة شيئا من الفلسفة . وإذا اعتبرنا التاريخ والفلسفة اعتباراً موحداً فإننا سنرى أن المنهجين شىء واحد. لأن بوصفهما تصورين فهما ملموسان في ذاتهما وينموان تاريخياً بذاتهما . إذن لا تتغير عرضية أو المصادفة إذا تركنا كما هو ما يظهر أمام التمثيل أو أمام الفكر وكأنه تخصيص تاريخي بسيط أو تعميم فلسفي بسيط أو إذا ضمنا التاريخ أو الفلسفة ضكاً ملموساً وفي شكل محدد بسيط . الا انه من غير المحدد سلفا ما اذا كانت الهوية التاريخية المجردة والمعارضة للحظات الأخرى من فكرة الفلسفة أم أن الهوية الفلسفية المطلقة والملموسة في ذاتها تؤسس لهوية ذاتها وللتاريخ وليس للاختلاف التاريخي.

وبالتالي فالمشابهة بين الفلسفة والتاريخ تحتوي على الاختلاف بين الفلسفة والتاريخ حيث تتباعدان وتتنافيان الواحدة تلو الأخرى . فالتاريخ هو مجال المصادفة . وأما الفلسفة فهى مجال الضرورة . لكن ليس هناك غيرية كيفية بين الفلسفة والتاريخ. الفلسفة ليست محدداً معزولاً ، نفياً ، حداً مفصولاً عن التاريخ. كما أن التاريخ ليس محدداً معزولاً أو نفيا أو حداً منفصلا عن الفلسفة . وإنما الفلسفة حد من داخل جوهر التاريخ والتاريخ حد من داخل جوهر الفلسفة . التاريخ صلة تربطها الفلسفة بنفسها والفلسفة صلة تربطها التاريخية بنفسها . وبالتالي فالنفى صلة أو اختلاف : فلسفة موضوعة أو تاريخ متوسط.

الفقرة (٦) : هيجل مالك الحقيقة :

هل من الممكن إذن أن تتحقق الفلسفة تحققاً مطلقاً وفي فليسوف واحد؟ هذا السؤال هو السؤال المحوري في الفقرة (٦) هذه . وهو السؤال الذى يفترض أن هناك ثمة حكماً نظرياً أخيراً . فكما أن هناك يوماً للدين قد يكون هناك أيضا وبالقدر نفسه يوماً للفكر والنظرية والعقل يفصل فيه بين الحق والباطل.

لكن يوم الفكر يناقض العقل الهيجلي . فقط التميز بين الفلاسفة الذين يعرفون الحقيقة هو الذي يحي الفلسفة. والفلسفة نفسها لا تحقق دون أن تتحدد وتتميز في فلسفات . أما تجسد الفلسفة بكمالها في شخصية وحيدة هى شخصية هيجل فهو معجزة مطلقة ونفى مطلق للقانون الزمني للفلسفة فضلا عن نهاية العالم الفلسفي.

ولا شك أن عمل هيجل يعلن عن نهاية عالم . لكنه لا يعلن عن نهاية العالم.

(ا) تخارج الخطاب

ومن المؤكد أنه قد يبدو من غير المنطلق أن أتحدث بلغة «الملكية» في مجال الفلسفة . فقد أبدو وكأنني أساوي بين الفلسفة والغيط وحفنة من المال . وقد نتردد في أن نطلق صفة الشئ SACHE على المعرفة الفلسفية . لأن المعرفة الفلسفية ليست شيئاً نتاجر به ونقيم حوله العقود وكأنه شئ بينما المعرفة الفلسفية داخلية وروحية . لذا يجد الفهم (الذهنى) نفسه أمام حيرة حين يطلق عليها صفة موضوع الملكية . لأن ذلك ينبع

لطبيعة الحال من أن الذهن (أو الفهم) ليتصلب أمام ثنائية «إما . . . أو».

من ناحية أخرى إنما نحن فيه تاريخياً والملكية التي تنتمي إلينا وإلى العالم الراهن لم تولد تلقائياً ولم تخرج فقط من محصلة النوع البشرى (٦٣) «بالتالي فالحقيقة هى ملكية -BE SITE كل تاريخ الفلسفة . ولا يمتلكها هيجل وحده.

إلاّ أن الفلسفة تخضع في سياق المجتمع المدني البورجوازي الحديث إلى عملية التخارج.

(ب) امتلاك الحقيقة

إذن يجب أن نتذكر التميز لهام الذى يقيمه هيجل بين امتلاك الحقيقة ذاتيا وامتلاكها كونياً (٦٤) وقد يبدو هذا التميز بين نوعين أو لحظتين من الامتلاك تميزاً متحذلقاً . لكنه تميز حاسم بالنسبة لدراستنا . لأن هدف الدراسة هو الفصل بين مستويين في عملية امتلاك الحقيقة وتملك المعرفة . ففي عملية تملك الحقيقة يوجد التناقض غير القابل لأن نحيله إلى غيره تناقض ألا وهو التناقض بين أمرين هما من ناحية الحقيقة الكونية ومن ناحية أخري الامتلاك الفردي للحقيقة الكونية . ويؤذن هذا التناقض بالإبقاء على مستويين من مستويات امتلاك الحقيقة . من ناحية قد تكون الحقيقة أو يجب أن تكون موضوعاً للتملك الفردي وحده والمتميز تميزا تاما عن أى تملك آخر . ومن ناحية ثانية قد تكون الحقيقة ويجب أن تكون موضوعاً في ذاتها في الامتلاك الفردي

والامتلاك الجماعي في تناقض داخلي لا في تناقض بين ذوات مستقلة الواحدة عن الأخرى . والاعتراف بالحقيقة هو في الوقت نفسه فعل فردي أو امتلاك فردي وفعل جماعي أو امتلاك كوني.

إذن بالنسبة للمشكلة المثارة هنا يبدو التميز الاقتصادي بين الامتلاك الفردي والملكية الكونية تميز لا حاسماً . لأنه تميز يبين الاتصال والانفصال في ازدواج امتلاك المعرفة والحقيقة.

ومن ثم فملكية المعرفة لا تدل أبدا على الامتلاك الخاص للمعرفة وهيجل يعارض تمام المعارضة التصور النخبوى والمفهوم الإرستقراطي للمعرفة ويدافع عن المعرفة التي هى ليست الإمتلاك الخاص لجموعة محددة ومحدودة من الأفراد . وليس تعليم الفلسفة مخصوصاً لجموعة من «الأنبياء».

لاشك أن هناك جانباً سرياً عند هيجل كما يعبر البروفيسير جاك دونت فى كتابه العمدة . لكن المعرفة عند هيجل ليست سرية . بل تمتد إلى المجتمع .أى أن هيجل يدافع عن معرفة قابلة لان يتصورها الجميع وقابلة لأن يتعلمها الجميع وقابلة لأن تكون ملكية الكل (٦٥) .

وبالتالي فهو ينظر معرفة تصير فى الاتصال والانفصال بين الورح والحرف ، بين المعنى والشكل ، بين الداخل والخارج . ومن ثم فهو يبحث عن طرق دخول الأفراد ملكوت الفلسفة . المعرفة عنده معممة وإنه لخطأ أو جريمة ضد الإنسانية أن نعتبر المعرفة اعتباراً يجعل الحقيقة غير قابلة للتبليغ إلى البشر كافية . من المؤكد أن هناك حقيقة . لكن هذه الحقيقة تاريخية.

إذن في مقدورنا أن ندفع حدود تبليغ المعرفة إلى غير نهاية. من الممكن تعليم الفلسفة وتسميعها ونقدها وتكررها وفهمها. لأن المعرفة تتوسط في عملية معقدة . ويستطيع كل إنسان أن ينتج وأن يعيد إنتاج هذه العملية . والحقيقة لغز فقط لمن لا يبذل الجهد أو الحد الأدنى من الجهد . لأن هيجل واحد من عمال الفلسفة . وما يخص الإنتاج الفكري قد يتحول بفعل طريقة التعبير تحولا مباشرا إلى شئ خارجي يستطيع الغير إذن أن ينتجه (٦٦) . وبالتالي فنفعل اكتساب الفلسفة يدخل المالك الجديد في امتلاك طريقة التعبير العامة ويستطيع أن ينتج عددا كبيراً من المرات أفكاراً متشابهة أو مختلفة . وقدكتب هيجل يقول في هذا السياق:

Indem ubrigens das Geistesprodukt die Bestimmung hat, von anderen lndividuen aufgefabt und ihrer Vorstellung, Gedachtnis, Denken u . s . f . zu eigen gemacht zu werden, so hat ihre AuBerung, wodach sie das Gelernte (denn Lernen heiBt nicht nur, mit dem Gedachtnis die Worte auswendig lernen __ die Gedanken anderer konnen nur durch Denken aufgefaBt werden, und dies Nach-denken ist auch Lernen) gleichfaiis zu einer derauBerbaren sache machen, immer leicht irgentumliche Form, so daB sie das daraus erwachsende Vermogen als ihr

Eigentum detrachten und fur sich das Recht solch duktion daraus de-»[٦٧]

وانتشار الفلسفة على وجه العموم وانتشار تعليم الفلسفة على وجه الخصوص ليس سوى تكرار أفكار ليست جديدة وإنما سبق ان تم التعبير عنها واستقبلناها من الخارج.

استطيع أن أتنازل عن فكرتي الخاصة . لأنها ليست فكرتي إلا من حيث أنني أضع إرادتي فيها . إذن أستطيع على وجه العموم أن اترك فكرتي دون مالك او أن اترك اراده غيري تتحكم فيها من حيث أن الحقيقة الموضوعية خارج اليقين الذاتي ومن حيث كون الحقيقة الموضوعية مستقلة عن شخصيتي وإرادتي وحياتي الأخلاقية وديني . إذن فالحقيقة الموضوعية قابلة للتبليغ.

(ج) الفرد والفلسفة

وهكذا فمن حيث أن الذات المفكرة تضع وتفصل وتميز الحركة الذاتية للحقيقة الموضوعية لا يستطيع نشاط الفرد سوى أن يضيق بتوجب على الفرد أن يحمل سلفاً معه طبيعة العالم. وينسى نفسه [٦٨] . تستقبل الذات المفكرة الحقيقة الموضوعية ولا تؤسسها فتموت الذات أساس المعرفة . أخيراً تحررت المعرفة من هذه العلاقة التي تخفقها . فأصبح في مقدورها أن تضع من نفسها معرفة خالصة . والفيلسوف بوصفه فرداً متفرداً ينسحب قليلاً من وراء الفلسفة . وذلك ضمن منظومة من أساليب الهروب . ويحفر الفيلسوف مسافة بينه وبين العمل الذى يقوم به.

وإذا كان صحيحاً أن هيجل حدد لنفسه هدفاً هو أن تتخلى الفلسفة عن اسمها «محبة المعرفة» لتصير إلى «المعرفة المنتجة» فهو قد حدد لنفسه سلفاً هدفاً آخرهو أن يتخلى الفيلسوف عن ذاته . لأن محيط المعرفة الطبيعي هو اتحاد الكوني والفردي. وبداية الفلسفة . تفترض سلفاً قيام الذات المفكرة المفردة في العنصر الكوني . وهذا العنصر الكوني لا يكتمل إلا بحركة تفرده . بدهى أن الكوني روحانية خالصة . لكن الكوني يقوم أيضا على نمط مفرد بسيط . والذات هى مباشرة الروح . ومن ثم فالذات المفردة لا تزول أبداً في شكل بسيط أو طبيعي أو في صورة الزمان حتى تترك المطلق يتحدث . وإنما الذات المفردة نجد نفسها متجاوزة في نشاط الفكر مبقيا عليها ومتحركة . والذات المفردة تتحول لأن الفلسفة ترتفع إلى الكوني . وهى تظل بالرغم من ذلك لأن الفرد المفرد له الحق أن يطلب أن تمد له الكونية الفلسفية يد العون على الأقل حتى وجهة النظر هذه . ويقوم حقه على استقلال مطلق يعرف يمتلكه في كل شكل من اشكال معرفته (٩٩) . والعاملان الإثنان اللذان يكونان المعرفة ــ الفرد المفرد والكونية الفلسفية ــ هما موضوعان أولاً في مقولتهما النسبية . وحركة اتصالها مسئولية كل منها ولا يمكن أن تستمر بشكل أحادي الجانب.

إذن موت الإنسان ــ الفرد أو موت الفلسفة هو نتيجة من نتائج الرواية ــ الوعي بالذات المتفلسفة والتي مؤلها أن الذات المتفلسفة والفلسفة في تخارج الواحدة عن الأخرى مما يمثل

«ضياعاً للروح» (٧٠) ، ضياعاً للتماثل بين الهوية الفلسفية وبين الاختلاف الذاتي . فتبدو الفلسفة للذات المتفلسفة وكأنها نقيض الحقيقة . وتبدو الذات المتفلسفة للفلسفة وكأنها أيضا نقيض الحقيقة . وإذا كان ضرورياً أن ينسى الفرد المفرد نفسه لكى يدخل ملكوت الكونية الفلسفية فإن ما عليه أن ينساه هو مباشرته . تلك المباشرة التي يعتقد حاملها أن في مقدوره أن يعرف دون أن يعرف ما الذى يجذبه إلى أن يعرفه: أما فيما يخص الفلسفة فمن يجب أن توحد العنصر الكوني وتفرد الفرد المتفلسف . وبعبارة أخرى ، عليها أن تبين أن العنصر الكوني ينتمي إليها هى دون يميزها . لكنها تجرى فيه عبر كامل تخصيصه . إذن تتكون الفلسفة من نفسها ومن الذات المفكرة . ولاتموت إلا بموتهما معا . ويتم ذلك حين نصفهما في تخارجهما النسبي الأول . وتجربة الفكر في فلسفة هيجل تتضمن شكل الحياة والموت معا – ولا يمحي موت الفلسفة في حياة المعرفة المطلقة تبنع من تجاوز بنيوي لموت الروح المتفلسفة وفي هذا الموت نفسه .

وبالتالي فسير نحو المعرفة المطلقة يمكن ان يتوقف ولا يمكن أن يتشبع من منظومة فكرية واحدة :

Sie kann aber keine Ruhe finden; es sei, daB sie in gedankenloser Tragheit stehen bleiben will; der Gedanke verkummert die Gedankenlosigkeit, und seine Unruhe stort die Tragheit; oder daB sie als

Empfindsamkeit sich befestigt, welche alles in seiner Art gut zu finden versichert; diese Versicherung leidet eben so Gewalt von der Vernunft, welche Gerade darum etwas nicht gut findet, in so fern es eine Art ist. Oder die Furcht der Wahrheit mag sich vor sich und andern hinter dem Scheine verbergen, als ob gerade der heiBe Eifer fur die Wahrheit selbst es ihr so schwer, ja unmoglich mache, eine andere Wahrheit zu finden, als die einzige der Eitelkeit, immernoch gescheuter zu sein, als jede Gedanken, welche man aus sich selbst oder von andern hat; diese Eitelkeit, welche sich jede Wahrheit zu vereiteln, daraus in sich zuruckzukehren versteht, und an diesem eignen Verstande sich weidet, der alle Gedanken immer aufzulosen und statt alles Inhalts nur das trockne Ich zu finden weiB, ist eine Befriegug, welche sich selbst uderlassen werden muB, denn sie flieht das Allgemeine, und sucht nur das Fursichsein .»(٧٢)

إذن لا يفي موت الفلسفة لا جدوي الحقيقة وإنما الفلسفة الذهنية (فلسفة الفهم) تعرف دائما كيف نحل جميع الأفكار وبدل أن تصل إلى تشابه التشابه (الحيوي) والاختلاف (الميت) فهى لا

تجد سوى الذات الصلبة . وبالتالي فإن هيجل يدعو إلى أن نترك الذهن يشبع نفسه دون أن يلجأ إلى الكوني بل هو يهرب من الكوني ويبحث فقط عن الموجود لنفسه . ومن هنا فالذهن يحل الفكر نفسه ويفصل بين موت الفلسفة وحياتها أو بقائها بل هو يجمد التعارض بينهما.

ومن ناحية أخرى لا يرى الذهن أن هذا الموجود لنفسه يخص فقط التجربة الأول من تجارب الوعى بالذات وهى تجوربة الصراع حتى الموت.

ويؤكد كلا الفردين نفسه بوصفه واعيا بذاته أى بوصفه موجوداً لنفسه . ويكون الفردان ازدواج الوعى بالذات . ومن المؤكد أن كلاهما متيقن من نفسه دون أن يكون على يقين من غيره . ومن ثم فيقينه الخاص بنفسه ليس يقينا حقيقياً بعد . وحقيقيته تكمن في أن وجوده لنفسه يقدم نفسه لنفسه كموضوع أو بالأجرى ان الموضوع يقدم نفسه بوصفه هذا اليقين عينه (٧٢)

يميل كلاهما نحو موت غيره . إذن يقين كلاهما يحمل كل الحقيقة . لأن حقيقتهما أو وجودهما لنفسيهما الخاصة قد يقدم نفسه لكلاهما بوصفه موضوعاً لغيره . وبعبارة أخرى قد يقدم الموضوع نفسه بوصفه هذا اليقين بالذات والخاص للغاية وقد يقدم الغير نفسه بوصفه يقينا بالذات ويقينا خالصاً . ومن ثم فميل كلاهما ، ميل الفردين نحو موت الآخر يربط بين اليقين الذاتي والحقيقة الموضوعية . أى أنه يحين تحيينا فلسفياً مصير المعرفة المطلقة . وبالتالي يتوجب على الوعيين بذاتهما أن يذهبا

إلى المعركة فمن أجل البقاء أو الموت «Kampf gum leben un Tod». لأنه يتوجب عليهما أن يرفعا يقينها بذاتهما (وبأنهما موجودان لنفسهما) إلى الحقيقة في غيرهما وفى نفسيهما (٧٤) . وبعبارة أخرى ، إنما هو موضع الصراع من أجل البقاء أو الموت هو الهوية الحقيقية والاختلاف اليقيني ، أى إنما هو موضع صراع هو العقلي والتفكير الفلسفي . والصراع من أجل البقاء او الموت ،حده هو الذي يظهر العقل ويبينه . يبين للوعى بالذات أن الوجود والنمط المباشر الذى يجري عليه ووجوده المنغمس في انتشار حاضر هو لحظة عابرة وفقط وجود لنفسه خالص . الفرد الذى لم يغامر بحياته (٧٥) . وما العمل بالذات المفردة الحية والتي تعيش في تجردها الداخلي ، خارج كل حقيقة ، خالصة من كل حقيقة ومن هذا الوجود المعترف به بوصفه وعيا بذاته مستقلاً؟ يجب أن كلاهما يميل نحو الموت غيره وبالقدر نفسه يغامر بحياته . لأن الغير لا تفوق قيمته عن نفسه . ويقوم الجوهر نفسه للذات بوصفه غيراً ، بوصفه خارج نفسه . عليه أن يتجاوز وجوده خارج ذاته . الغير وعن متداخل تداخلاً متعدداً وقائماً . عليه أن يحدس وجوده الغيري وصفه وجوداً لنفسه خالصاً أو بوصفه نفياً مطلقاً (٧٦) .

لكن هذا الظهور بالموت يجاوز الحقيقة الموضوعية واليقين الذاتي على السواء . وبالتالي فهو يجاوز المعرفة المطلقة . لأن الموت في دلالته الأولى نفى طبيعي للوعى . وهو الاستقلال دون الموقف المطلق . لكنه الموت الذى يظل دون معنى طالما ظل بلا معنى روحي.

أو تموت النظرية (٧٧) . لكنها تموت لسبب غير روحي ، طبيعي ، «تاريخ وأجنبي» (٧٨) . وجوهر هذا السبب هو الإنتقال من اليقين الذاتي والحقيقة الموضوعية إلى علاقة تجريدية مطلقة ومنها إلى علاقة أكثر تجريداً . ومن ناحية أخرى سبق أن رفض الوجود في ذاته الخالص التجمع مع آخرين في المجال الخالص. باختصار ، من ناحية ، نجد جمود تفرد الفرد . ومن ناحية أخرى ، نجد جمود عموم الحقيقة الخشنة.

إلا أن الدلالة الروحية على موت الفلسفة تقوم على تجميع ما تفرق في سلسلة الوجود هنا المتناثرفي الزمان ضمن عقل وضمن شكل عقلي واحد مكتمل في المعرفة المطلقة وبغض النظر عن قلق خبرة الوعي يرفع العقل النظرية إلى «هدوء الكونية المركبة» حيث تم تحقق الفلسفة وموتها في آن واحد ، حيث أن الهدوء الكوني المركب ليس هدوء الزمان الطبيعي ولا نتيجه إلا النفي الروحي أو القلق الروحي . وبالتالي فاتحاد التصور ونقيضه اتحاد تراچيدي . لأن التفرد الجامد في ذاته والمنتج مرفوض إلى النهاية وخروج في لحظاته التي لم نجدها بعد وجمعناها . وإحدى المفردات غير المنتجة هي الضرورة التي تشترك في حياة الحد الأوسط ويقدر قليل مثل الغير.

أما المفرد المنتج الذى يقوم أو ينتصب خارجه فهو يزول في تمثيله (٧٩) . ويتوجب على اليقينين الذاتيين أن يقترب من الحقيقة. يتوجب على الوعيين بذاتهما واللذين يصارعان الواحد الآخر من أجل البقاء أو الموت أن يقتربا من الحقيقة . والمصالحة

مع الذات لكلا الوعيين بذاتهما هو «صمت العالم التين للموت» (٨٠) . ويعبارة أخرى ، تتخارج الهوية بنفسها وتذهب إلى الموت وبالتالي تصالح الجوهر المطلق مع نفسه (٨١) .لأن في هذه حركة التى تتميز فيها الهوية عن نفسها تقدم نفسها بوصفها هوية روحية . وخروج الذات خارج نفسها بفعل الموت والتخصيص والتخارج يدخلها ملكوت الإنتاج العقلي . «وهذا الموت هو بالتالي قيامها من بين الأموات بوصفها روحاً» (٨٢) .

لكن الوعى بالذات الكوني لا يلتقط أولا إلا مجئ المعرفة المطلقة لذاتها مجيئاً . وذلك المجئ لا يتم إلا ضمن عملية الموت وفي صورة التمثيل . إذن توسط التمثيل مرحلة ضرورية في عملية الوعى الفلسفي . في ذاتها هى معرفة الطبيعة بوصفها الوجود هنا غير الحقيقي للروح . وهذا الشمول الذى صار إلى نفسه بفعل الذات هو مصالحة الروح مع نفسها . وهذا الوجود في ذاته للوعى بالذات غير التصورية يستقبل شكل شئ موجود ومتمثل (٨٣) . إذن يفترض فعل التصور التمثيل . وهو التمثيل الذى ينشأ بفعل التخارج الخاص بالمعرفة المطلقة وموت الفلسفة . تتصالح المعرفة المطلقة مع الزمان أى مع وجودها هنا .

وموت الفيلسوف من حيث كونه بعرف المعرفة المطلقة ومن حيث أن المقصود هو الموت فإنه نفى مجرد أو المحصلة المباشرة لحركة لا تنتهي إلا في المعرفة الطبيعية.

«والموت انطلاقاً مما يعنيه بشكل مباشر وانطلاقاً من اللاوجود التي يطبع هذا المفرد يجد نفسه متغيراً حتى الشمول

الروحي الذى يعيش في جماعته الذى يموت فيها يوميا ويحيا من جديد» (٨٤) .

إذن توسط التمثيل هو التوسط الذاتي للروح المطلقة حين تصير إلى الروح المفردة أو إلى الروح الخاصة إذن الوعي بالذات لا يموت موتاً فعلياً وإنما يموت هو خصوصيتها في شموليتها، أى في معرفتها التى هى الجوهر في مصالحة مع الذات (٨٥) . ويتضمن توسط التمثيل موته الخاص لكى يعود إلى نفسه فى التصور أو فى تصور المعرفة . ومن ثم فإن أزلية المعرفة لا تقوم فيما وراء الوعى التمثيلي وانما العودة الكلية فى الذات هى بالضبط أن تحتوى في ذاتها على لحظة الموت:

Das Begrefen also ist ihm nicht ein Ergreifen dieses Begriffes, der die aufgehobne Naturlichkeit als allgemeine also als mit sich selbst veresohnte weiB, sondern ein Ergreifen jener Vorstellung, daB durch das Geschehen der eignen EntauBerung des gottlichen Wesens, durchseine geschehenen Menschwerdung und seinen Tod das gottliche Wesen mit seinem Dasein versohnt ist. - Das Ergreifen dieser Vorstellung druckt nun bestimmter dasjenige aus, was vorhin in ihr das geistige Auferstehen genannt wurde, oder das Werden seines einzelnen Selbstbe-wuBtseins zum allgemeinen oder zur Gemmeinde. -

Der Tod des gottlichen Menschen als Tod ist die abstrakte Negativitat, das unmittelbare Resultat der Bewegung, die nur in die naturliche Allgemeinheit sich endigt. Diese naturliche Bedeutung verliert er im geistigen SelbstbewuBtsein, oder er wird sein so eben angegebner Begriff; der Tob wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtsein dieses Einzelnen verklrt zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Ge- meine lebt, in ihr taglich stirbt und aufersteht » (٨٦)

الموت هو الشعور المؤلم الذى يشعر به الوعى الحزين بان اليه موضوع التفكير الفلسفي قدمات . وهذا الموت الجامد هو التعبير عن المعرفة بالذات بوصفها بسيطة والمعرفة الأكثر حميمية مع نفسها ولا تعرف شيئاً خارجها (٨٧) ، أى خارج عمق الليل . إذن هذا الشعور هو في المعرفة الروحية بأن الحقيقة اصبحت متيقنة من نفسها وبإزالة التجريد وغيبة الحيوية . إذن اصبحت الحقيقة واقعية وواعية بذاتها وعياً بسيطاً وكونياً (٨٨).

كذلك لا يمثل الشعور الميت المبطن في الوعى غير المحظوظ عقبة أمام الأحوال إلى المعرفة المنتة وإنما يمثل لحظة ضرورية في مصير المعرفة وتحققها.

وبالتالي فموت المعرفة ، أى التفكير الجامد او الانكسار الثابت ، يعبر عن لحظة ضرورة في التحقق الملموس للفلسفة

والمعرفة المطلقة . والعمق المظلم الذى ينطبع به المصير المنتج والذى سبق ان تكلمت عنه ليس تعبيرا خالصا أو تعبيرا بسيطاً عن حالة من حالات الوجه الصوفى السدئد في تاريخ الثقافة الألمانية منذ العصور الوسطى . وهذا العمق المظلم الذى اقتضاه مصير المعرفة يستخلص محتواه المتباين من الإنفصال من داخل الوعى . ويمثل هذا الانفصال محتوى معرفي تغيربه الروح المطلقة الحقيقة الموضوعية إلى يقين ذاتي ، وباختصار تغير الروح المطلقة الموضوع إلى ذاتي.

هوامش :

(١) هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، الأعمال الكاملة ، G . W ، طبعة . W JAESCHKE، المجلد السادس ، هامبورج ، فيليكس ماينير ، ١٩٩٣ ، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٨١ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٦) المرجع السابق ، ص ١٤ .

(٧) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٨) المرجع السابق ، ص ٣٠ .

(٩) المرجع السابق .

(١٠) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(١١) هيجل ، دائرة المعارف الفلسفية ، ١٨٣٠ ، الجزء الأول ، علم المنطق ، الأعمال الكاملة ، الجزء ٨ ، فرانكفورت آم مين ، زوركامب ، ١٩٧٠ ، ص ٥٨.

(١٢) المرجع السابق .

(١٣) هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢١.

(١٤) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٢ و ٢٤ و ٣٠ .

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٣.

(١٧) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(١٨) المرجع السابق .

(١٩) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ٢١ .

(٢١) هيجل ، ظواهريات الروح ، الأعمال الكاملة ،المجلد ٩ ، هامبورج ، دار نشر فيليكس مينير ، ١٩٨٨،

(٢٢) هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٨١.

(٢٣) المرجع السابق ، ص ٢١ – ٢٢ .

(٢٤) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٢٦) المرجع السابق ، ص ٢٤ .

(٢٧) المرجع السابق .

(٢٨) المرجع السابق .

(٢٩) هيجل ، ظواهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣٤ .

(٣٠) هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٥.

(٣١) هيجل ، ظواهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٢٣.

(٣٢) المرجع السابق .

(٣٣) المرجع السابق .

(٣٤) المرجع السابق .

(٣٥) المرجع السابق ، ص ٥٢٤ .

(٣٦) المرجع السابق ز.

(٣٧) المرجع السابق .

(٣٨) المرجع السابق .

(٣٩) المرجع السابق ، ص ٥٢٦ .

(٤٠) المرجع السابق ، ص ٥٣٠ .

(٤١) المرجع السابق .

(٤٢) في موضع لاحق سنوضح موقف هيجل من الشعر والشعر العظيم.

(٤٣) هيجل ، ملاحظات وشذرات ، إينيا ١٨٠٢ - ١٨٠٦ باريس ، او ببيه ، ١٩٩١ ص ٧٢.

(٤٤) هيجل ، ظواهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٤٠ .

(٤٥) هيجل ، الخطوط الاساسية الفلسفية الحق ، الأعمال الكاملة ، طبعة يوهان هوفما يستر ، المجلد ١٢ ، هامبورج ، دار نشر فيليكس مينير ، ١٩٥٥ ، ص ١٦ .

(٤٦) المرجع السابق .

(٤٧) المرجع السابق ، ص ١٧ .

(٤٨) إريك ڤيل ، هيجل والدولة ، باريس ، ڤران ، ١٩٧٤ ، ص ٢٦ .

(٤٩) المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(٥٠) دومينيكو لوسوردو ، هيجل والليبراليون ، باريس ، دار المطبوعات الجامعية ، ١٩٩٢ ، ص ٥٥.

(٥١) هيجل ، ملاحظات وشذرات ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٢ .

(٥٢) ف . ر . بيبير ، بين الظواهريات وبين المنطق ، هيجل بوصفه محرراً في جريدة البامبيرج ، فرانكفورت آم مين ، ١٩٥٥ ، ص ٧١ وما بعدها.

(٥٣) هيجل ، ظواهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٩ .

(٥٤) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، موجع سبق ذكره ، ص ٤٩٤.

(٥٥) المرجع السابق ، ص ٥٢٧ .

(٥٦) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، الأعمال الكاملة ، في ١٢ مجلداً ، ص ٢٨.

(٥٧) المرجع السابق .

(٥٨) اللفظ الألماني المقصود هو فعل HALTEN .

(٥٩) العقل هو مصدر القيمة .

(٦٠) هبربرت ماركبوزه ، انطولوچيا هيجل واساس نظريته في التاريخية ، تكوستيرمان ، فرانكفورت ام مين ، ١٩٣٢ . انظر على وجه الخصوص المجلد الأول.

(٦١) فر . روزينزثيج ، هيجل والدولة ، مونشين ، ١٩٢٠ ، المجلد ١١ ، ص ١٧٨٥ وما بعدها.

(٦٢) بوسو ، ظواهريات الروح لهيجل والدولة ، برلين ، ١٩٣١ ، ص ١٢٠ وما بعدها.

(٦٣) هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦.

(٦٤) هيجل ، الفلسفة الواقعية ، المجلد الأول ، ص ٢٤٠ . في الاعمال

الكاملة كما جمعها لاسون : ص ٤٣٤

(٦٥) هيجل ، **الأعمال الكاملة** ، ٢٠ مجلداً ، المجلد ٢ ، ص ١٩ – ٢٠.

(٦٦) هيجل ، **الخطوط الاساسية لفلسفة الحق** ، مرجع سبق ذكره ، ص ٧٤.

(٦٧) المرجع السابق ، ص ٧٦ .

(٦٨) هيجل ، ظواهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٣ .

(٦٩) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(٧٠) المرجع السابق .

(٧١) المرجع السابق .

(٧٢) المرجع السابق ، ص ٦٣ .

(٧٣) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

(٧٤) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

(٧٥) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

(٧٦) المرجع السابق .

(٧٧) المرجع السابق ، ص ١٣١ .

(٧٨) المرجع السابق .

(٧٩) المرجع السابق ، ص ٢٤٢ .

(٨٠) المرجع السابق .

(٨١) المرجع السابق ، ص ٤٧٨ .

(٨٢) المرجع السابق ، ص ٤٨٣ .

(٨٤) المرجع السابق .

(٨٥) المرجع السابق ، ص ٥١١ .

(٨٦) المرجع السابق .

(٨٧) المرجع السابق ، ص ٥١١ .

(٨٨) البمرجع السابق ، ص ٥١٢ .

الفصل الثانى

الترتيب الزمنى والترتيب المنطقى

ركزت شروح هربرت ماركيوز وفرزوزنيز ڤيج وبوسوه ولينين على نظرية ثورية من نظريات هيجل هي الاتساق التام بين الترتيب المنطقى لسير الأشياء والتصورات وبين ترتيبها الزمنى.

صحيح ان هناك فرقاً بين تاريخ الفلسفة وبين منطق الفلسفة . فتاريخ الفلسفة يستعرض درجات التطور الزمنى المتنوعة ولحظاتها المختلفة . كما يستعرض طريقة إنتاج الفلسفات عموماً . فكل منطقة ثقافية لها فلسفتها . وكل شعب له فلسفته . وكل ظرف سياسى له فلسفته . باختصار، الفلسفة لها أشكال إمبريقية محددة ومعينة متنوعة (١).

وأما منطق الفلسفة فيستعرض فكرة الفلسفة الخالصة وليس شكلها الخاص . لايستعرضها روحاً أو طبيعة (٢) . باختصار، تجد كل تشكيلة فلسفية من تشكيلات الترتيب المنطقي لسير الأشياء والتصورات فى مكانها وحده قيمتها . اما التطور التقدمى فهو يخفضها إلى لحظة تابعة . وبالطريقة نفسها تكون كل فلسفة فى مجموع الحركة درجة خاصة من درجات التطور ولها مكانها المحدد الذى تمتلك فيه قيمتها واهميتها الحقيقية (٣).

إذن تقول أطروحة هيجل الشهيرة بأنه يجب فهم الطابع الخاص لكل فلسفة فى التاريخ فهماً جوهرياً أى وفقاً لتحديدها الدقيق فى الترتيب المنطقي . صحيح أن هيجل يعتقد بأن التماثل بين تدفق النظم الفلسفية فى التاريخ وبين توال محددات التصور والفكرة فى استنباطها المنطقى . لكن كما يقول قانون الهوية عند هيجل فإن التماثل بين الترتيب الزمنى للفلسفات وبين ترتيبها

المنطقى يحتوى بذاته الاختلاف بينهما وإن كان هذا الاختلاف لا يتم إلا في ضوء هوية الترتيب المنطقى . إذن تقول أطروحة هيجل بأن هناك ثمة تماثلاً منطقياً بين الهوية المنطقية والإختلاف فى نظم الفلسفة حينما يستعرضها تاريخ الفلسفة استعراضاً متوالياً . إذن يقول هيجل بما يلى:

Nach dieser Idee behaupte ich nun , dab die Aufeinanderfolge der System der Philosophi in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinnanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbes timmungen der Idee. Ich behaupte , daB, wenn man die Grundbegriffe der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet , was ihre Anwendung auf das Besondere und der Idee selbst in ihremlogischen Begriffe. Umgekehrt den

logischen Fortgang fur sich genommen , so hat man darin nach seinen Hauptmomptmomenten den Fortgang fur sich genommen , so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen - aber man muB freilich diese reinen Begriffe in dem ZU erke nnen wissen , was die geschichtliche Gestalt enthalt , ferner unterscheidet sich allerdings auch nach einer Seite die Folge in der Ord-

nung der Begriffe, wo diese Seite liegtdies naher ZU zeigen , zeigen, wurde uns aber von unserem Zwecke ZU weit abfuhren . (٤)

إذن تقول أطروحة هيجل بأن هناك تماثلاً بين التوالى الزمنى للتصورات فى التاريخ وبين التوالي المنطقي للتصورات نفسها فى الترتيب التصوري . وغاية هذا الفصل الثانى من الباب الثانى من الرسالة هو بيان وتبين هذا التماثل.

إلا أن فى مقدورنا أن نلحظ من الآن أن هذا التماثل يحتوى على أولية الترتيب المنطقي على الترتيب الزمنى بحيث أن تطور فكرة الفلسفة يفترض معرفة منطق الفكرة نفسها . وهذا وإلا يتحول تاريخ الفلسفة إلى تاريخ آراء ذاتية . وهو التاريخ النقدى للفلسفة الذى ألفه معاصر هيجل «بروكير»:

Aber um in der empirischen Gestalt und Erscheinung, in der die philosophie geschichtlich auftritt , ihren Fortgang als Entwick lung der Idee ZU erkennen , muB man freilich die Erkenntnis der Idee schon mitbringen , so gut als man zur Beurteilung der menschlichen Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehorig ist, mitbringen muB. Sonst, wie wir dies in so vielen Geschichten der Philosophie sehen, bietet sich dem Ideen - losen Auge freilich nur ein unordelicher Haufe von Mei nungen dar .(٥)

إذن مهمة المؤرخ الهيجلي للفلسفة هي أن يشرح تاريخ الفلسفة على ضوء منطق الفلسفة وفي أفق تصور فكرة الفلسفة حتى يلتقط ويدرك التصور في تطوره الظاهري، الإمبيريقي، وحتى يفهم فهماً حقيقياً الفكرة الفلسفية:

Nur so , als durch die Vernunft begrundete Folge der Erscheinungen , welche selbst das, was die Vernunft ist, zu ihrem Inhalt haben und es enthullen , zeigt sich diese Geschichte selbst (als) etwas Vernunftiges : sie zeigt, daB sie eine vernunftige Begebenheit ; wie sollte das alles, was in Angelegenheiten der Vernunft geschehen ist, nicht selbst vernunftig sein . Es muB schon vernunftiger Glaube sein, daB nicht der zufall in den menschlichen Dingen herrscht, und es ist eben Sache der philosophie zu erkennen, daB, so sehr ihre eigene Erscheinung Geschichte ist , sie nur durch die Idee bestimmt ist.

Betrachten wir nun die vorausgeschickten allgemeinen Begriffe in naherer Anwendung auf die Geschichte der philosophi - eine An wendung, welche uns die bedeutendsten Gesichtspunkte dieser Geschichte vor Augen bringen wird .

Die unmittelbarste Frage, welche uber sie gemacht werden kann, betrifft jenen Unterschied der Erschei-

nung der Idee selbst, welcher soeben gemacht worden ist - die Frage, wie es kommt , daB die philosopgie als eine Entwicklung in der Zeit erscheint und eine Geschichte hat. Die Beantwortung dieser Frage greift in die Metaphysik der Zeit ein, und es wurde eine Abschweifung von dem Zweck, der hier unser Gegenstand ist , sein, wenn hier mehr als nur die Momente angegeben wurden, auf die es bie der Beantwortung der aufgewor fenen Frage ankommt .(٨)

الفقرة (١) : كمية الفلسفات :

أولاً يجب أن نفحص سؤال تحسين الفلسفة حتى نعرف بأى معنى نفهم الاختلافات العامة والدقيقة التى تنظم طبيعة التقدم اللا نهائى للفلسفة . ويتبع هذا التخصيص للفكرة الكونية للفلسفة من طبيعة الروح نفسها ، حيث أن تطور الروح لا يتحدد بدون فعل. (٧)

وينتج ظهور الروح حركة في الزمان والمكان هى مقاومة وجهد ونشاط يتنامى ضد المعطيات المباشرة . تدخل الروح مباشرة في ذاتها وتصوغ بنفسها موضوعها وكينونتها الخاصة المنفصلة عنها من جديد . فتعطي شكلاً جديداً كما هو قائم سلفاً:

jede Zeit hat eine andere vor ihr und ist 715 eine Ve rarbeitung derselben - ebendamit hohere Bildung .(٨)

كل عصر يسبقه عصر آخر . والعصر اللاحق دائماً بلورة للعصر السابق . ويتمثل إذن في فلسفة أرقى . ومن هنا وعلى أساس هذا الشرط الضرورى تكون الفلسفة الأولى أو أول من ظهر من فلسفة الفلسفة الأقل تكويناً، الأقل تحديداً، الأقل تطوراً ، الأقل نمواً ، الأقل تقدماً . فهى الفلسفة الأكثر فقراً، الأكثر بؤساً ، الأكثر تجريداً فى حين أن الفلسفة الأحدث هى الفلسفة الأكثر تكويناً ، الأكثر تحديداً ، الأكثر واقعية ، الأكثر نمواً فى ذاتها . الأكثر ثراءً ، الأكثر كمالاً والأكثر عمقاً.

وهذا التمييز يجعلنا نجتنب خطأين . وأما الخطأ الأول فهو البحث تحت أنقاض الفلسفات العتيقة أكثر مما تحتمل وتحتوى، أى أن نطلب إليها أجوبة على أسئلة لم تثرها لأنها تنتمى إلى

عصر أحدث . (٩)

وأما الخطأ الثاني فهو تسجيل غيبة محددات لم تكن موجودة بعد في ثقافتها . (١٠) باختصار ، الخطأ الأكبر هو أن نحمل الفلسفات السابقة أحمالاً وأثقالاً ، نتائج وتأكيدات لم تصغها قط .ولم تنصر فيها قط . (١١)

والمبدأ الأساسي الذي يقوم عليه الاختلاف بين الفلسفة الأولى ، البائسة ، غير المعينة ، البسيطة ، الساذجة ، وبين الفلسفة الأخيرة ، الغنية ، المعينة ، المركبة ، الناضجة ، أقول إن المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه هذا الإختلاف هو أن الفلسفة الزولى لا تحتوي على توكيدات تعارض توكيدات أخرى (١٢) واما الفلسفة الأخيرة فجوهرها الرحتواء على توكيدات تعارض توكيدات أخرى.

وعلى سبيل المثال لا الحصر كان التفسير القديم لفلسفة طاليس سجين ثنائية أما ... أو .. ولم يحسم ما إذا كان طاليس إلهيا أم ملحداً . وظل يقول بالاثنين معاً دون تمييز:

.so hat man z . B. die Fragen gemacht , ob die philosophie des Thales eigentlich Thheismus oder Atheismus gewesen sei, ob er einen personlichen Gott oder bloB ein unpersonliches allgemeines Wesen behauptet habe , d.i. einen Gott in dem sinne , wie wir sonst nicht anerkennen fur Gott ; die Bestimmungder SUBJEKTIVITAT der hochsten Idee , der Personlichkeit Gottes, ist

ein viel , viel reicherer, intensiverer und darum viel spaterer Begriff. Atheismus - Vergleich mit der Bestimmung, die wir von Gott haben. . nicht christlichen - in sofern Atheisten.(١٣)

أما التفسير الأخير ، تفسير هيجل ، فهو يؤول فلسفة طاليس في ضوء الاتصال الحميم بين الإلهية والإلحاد ، بين الإله والموجود غير الشخص . ويتأسس هذا التفسير على تصور أغنى وأكثر كثافة . ولهذا السبب فهو تصور متقدم للغاية (١٤) . فهو يتأسس على الفكر الخالص . ولا يقوم على تمثيل « الفانتازيا » . وقد أجبرت الفلسفة في البداية على أن تعمل لأجل نفسها (١٥) وعلى أن تنفصل عن الاعتقاد الشعبي:

Aber in dieser Bestimmtheit ist die Idee in der fruhern philosophie noch nicht vorhanden . Deswegen leben wohl DIE PLATONISCHE, Aristotelische usf. philosophie immer und gegenwarting; aber in dieser Gestalt und stufe, auf der die platonische, Aristotelische philosophie war, ist die philosophie nicht mehr. Eskann deswegen heutigen heutigentages keine platoniker, Aristoteliker, stoiker , Epikuraer mehr geben . sie wieder erwecken, den gebildetern, tiefer in sich gegangenen Geist darauf zuruckbringen zuwollen, wurde ein Un mogliches, ein ebenso Torichtes sein , alswenn der Mann

sich Muhe geben wollte Jungling, der Jungling wieder Knabe oder kind zu sein, obgleich der Mann, Jungling und kind ein und dasselbe Individuum ist.(١٦)

لم يكن من الممكن أن تجئ وحدة التعارض بينهما إلا فى وقت متقدم للغاية . وقد أوضحت هذه الوحدة المحتوى النظرى للديانة الشعبية . كما فعل ذلك الأفلاطونيون المحدثون . وأوضح اليونانيون المتقدمون الشكل الدينى للتنظير.

لا شك أن فكرة اتصال المتناقضات لم تنشأ فجأة وانما كانت جنينية فى فلسفات البدايات . وقد تخارجت فى العملية الشاملة للتاريخ القومى أو الوطنى لكل فلسفة . ومن هنا فالاختلاف بين الفلسفات ليس اختلافاً فى النوع وإنما هو اختلاف فى الدرجة . تمثل كل فلسفة درجة من عملية التخارج الذاتى لما هو بذات الفكر:

Der Sinnoder die Bedeutung und die Darstellung oder das AuBerliche fallen im Gedanken in Eins zusammen; es ist da weder ein auBerer oder innerer Gedanke, sondern nur der Gedanke ist gleichsam selbst das Innerste. In den anderen Wissenschaften fallen die Darstellung und das Dargestellte auseinander, in der philosophie aber ist der Gedanke selbst sein Gegenstand, beschaftigr sich mit sich selbst und bestimmt sich aus sich selbst. Errealisiert sich dadurch, daB er sich aus

sich selbst bestimmt ; er ist prozeB in sich selbst ; seine Bestimmung ist, sich sebst zu produzieren und darin zu existieren ; er hat Tatigkeit, Leben digkeit, hat mehrfache Beziehungen in sich selbst und setzt sich in seinen Unterschieden .(١٧)

ومن ثم كانت فلسفة هيجل قائمة فى بدايات الفلسفات الأول. إلا أن هناك فرقاً بين الماصدق عند المنطقيين وهو مجموع الموضوعات التى يدل عليها المعنى، او مجموع الافراد الداخلين تحت صنف اوكلى ، وبين المفهوم الذى يدل على مجموع الصفات المشتركة بين الأفراد.

إذن هناك فرق بين مجموع الموضوعات (الماصدق) وبين مجموع صفات الموضوعات (المفهوم). والماصدق والمفهوم متناسبان تناسباً عكسياً، كلما ازداد الماصدق نقص المفهوم، والعكس بالعكس . وقد كانت الهيجلية مضمونة فى البدايات الأولى للفلسفة . بمعنى أنها كانت صفة . ولم تكن موضوعة. وحيث أنها لم تكن موضوعة فهى لم يقابلها أحد أو شئ ولم تتوحد مع غيرها . وبالتالى لم تتحدد . بعبارة أخرى ، لم تكن فلسفة هيجل فى البداية موضوعة وبالتالى لم تتحدد. بعبارة أخرى ، لم تكن فلسفة هيجل فى البداية موضوعة وبالتالى لم يناقضها غيرها ولم تتركب ولم تتعين.

وفى البداية كانت الفلسفة على وجه العموم فى ذاتها ، استعداد ، قدرة . ثم أصبحت لذاتها،

واقعاً:

Beim Entwickeln haben wir zunachst ein Eingehulltes, den Keim , die Anlagen , das Vermogen , die Moglichkeit uberhaupt , oder wie es gennant wird, das, was nur erst an sich ist. Von dem Ansich hat man gewohnlich die Vorstellung, daB es das Hohe sei, daB es das Wahrhafte sei, und es ist eine Art Gebot , daB man die Welt erkennen solle , wie sie an sich sie. Aber das nur Ansichseiende ist noch nicht das konkrete, das Wahre, sondern das Abstrakte. Der keim, das Ansich ist ein Inhalt, der noch eingehullt ist, und es ist einfach, in der Form der Einfachheit .Ein Beispile davon gibt der keim; im keim ist der ganze Baum enthalten; es kommt an ihm nichts hervor, was nicht im keim ist, und dieser ist einfach, ein punk; selbst durch ein Mikroskop entdeckt man an ihm wenig, aber dieses Einfache ist schwanger mit allen Qualitaten des Baumes; seine Zweige,[die] Gestalt von stamm und Blattern, seine Blut, ihr Geruch, Geschmack usf. liegen in dem Einfachen, und doch noch nicht sinnlich vorhanden, aber ganz darin enthalten. Es ist wensentlich zu wissen , daB es ein ganz Einfaches gibt, das in sich die Mannigfaltigkeit enthalt, so daB sie aber noch nicht existiert . (١٨)

وهكذا كان التفكير الفلسفى الأول تجريدياً مجرداً من أية تحديدات أخرى . كان منطوياً على نفسه. اذن كان جنينياً، منقوطاً . وحتى الميكروسكوب لا يستطيع أن يكشف النقاب عن شئ ذى بال. لكن هذه البساطة تحمل كل صفات فكرة الفلسفة. والفلسفة كلها فى هذا التفكير الفلسفى الأول من تصورات ومقولات وعقائد ونظم . الا ان هذه الفلسفة البسيطة ، الفلسفة الجنينية ، ليست فكرة الفلسفة نفسها حيث ان هذا المجموع المتنوع لا يقوم بعد . اذن يجب ان نلحظ ان هيجل يرى انه يوجد فلسفة بسيطة تحتوى بذاتها على التعدد والتنوع وإن كان لا يوجد بعد لذاته . والأنا خير مثال على ما يذهب إليه هيجل. حينما أقول انا فإنما أقول شيئاً بسيطاً للغاية عاماً وتجريدياً ومشتركاً بين الجميع . كل واحد فينا أنا . لكن الآن فى الوقت نفسه أتمنى وأكثر تنوعاً من ناحية التمثيليات والغرائز والميول والأفكار . فهذه النقطة البسيطة الآن تحتوى على كل هذا . إنها مفهوم كل مايستطيع أن يستخرجه إنسان من داخل نفسه. (١٩)

إذن نستطيع أن نقول إن الفلسفة البسيطة تحتوى على مجموع تطور تاريخ الفلسفة لكن في ذاتها لا لذلتها . ولا يفعل تاريخ الفلسفة بعد ذلك سوى إنه يعيد الفلسفة من البداية . اذن لا تنتج الفلسفة سوى ما كان قائماً من قبل . والأمر الجوهرى هو ان تعود الفلسفة إلى بساطتها الأولى.

هذا هو التعريف الاساسى لتطور الفلسفة . لا توجد فلسفة جديدة . لان الفكرة نفسها والحقيقة نفسها هى التى تعيد وتتحول وتتغير . (٢٠)

الفقرة (٢) : التقدم اللانهائى للفلسفة :

يعبر التقدم اللا نهائى فى معناه المعتاد عن تناقض داخلى يرى فى نفسه الحل النهائى . لكن هذا الحل يهرب دائماً فيما وراء المحدود . وهو الهروب الذى يتم فى ذاته ولا يعرف كيف يعيد النفي الزمنى للفلسفة إلى التماثل الذاتى بين الذات المفكرة ونفسها . وهذا الانكسار الخارجي بالنسبة للنفى الزمنى إقامة للعقل بداخل ذاته . وبالرغم من أن المسلم من المسلم به رفع النفى الزمنى إلى نفى نفى الفلسفى واستعادة الهدف الخارجى بداخل الوحدة العقلية نفسها أو تجاوز هذين المحددين الناقصين. الا أن هذا التفكير لا يجمع هاتين الفكرتين.

وتقوم طبيعة التفكير النظرى فقط على إدراك تطور الفلسفة وإدراك هدفها النهائى وإدراك وحدتهما . ومن حيث أن التطور ومداه يبدوان الواحد فى ذاته وكأنه يحتوى على نقيضة فى ذاته فإن حقيقة التطور الإيجابى هى هذه الوحدة أو فعل الإدراك الإجمالى للتطور ومداه فضلاً عن لا نهائية تقدم الفلسفة والصلة التى تربطها بنفسها ودون الصلة المباشرة بل بالإرتباط اللانهائى . وتقدم الفلسفة اللانهائي الذى وصلنا أخيراً إليه سيتحدد فيما بعد . وهو تقدم فكرى لا يخرج ابداً من الفكر نفسه.

ووعى الشعب الفلسطينى بنفسه هو الوعي الأعلى . لكن فى بداية تاريخ الفلسفة يكون هذا الوعى مثالياً ومجرداً وفقيراً وخالياً من أى تحديد . وهى البداية التى لا تنفى أن العمل النظرى هو الإشباع الأعمق . وإنما بوصفها فكرة كونية وعامة عن الفلسفة هى عمل فكرى يختلف عن النشاط الواقعى اختلافاً

شكلياً ، حيث أن العمل المنتج والنشاط الواقعى هي أساس نمط إنتاج العمل الفكرى.

إذن هناك آنية فعلية ووجود مثالى يتزامان . ففى عصر بعينه يجد الشعب تشبعه فى فكرة النفس الجميلة وفى الثرثرة حول الرؤية الأخلاقية للعالم . وفى عصر آخر يجد الشعب إشباع لحاجته فى أفكار أخرى ورؤى لمغايرة . لكن كل ذلك أنتجه الروح المطلق فى لحظته الفلسفية وعرف كيف يقود الفلسفة غير المنكسرة والفلسفة المنكسرة فى ذاتها . وينتج التقدم اللانهائى للفلسفة عن وعى بالطابع المحدود للمحددات المجردة ولقوانينها. وهو ينتج عن «القوة الإعلامية للزمن [٢١] نفسه وعن سيلانه الدائم والذى لا يتجمد أبداً فى نقطة دون غيرها من النقط الثابتة . يقول هيجل : «الزمن هو العنصر السلبى» [٢٢] . وهو سلبى لأنه ينفى كل ثبات في تاريخ الفلسفة:

So ist Zeus, der dem Verschlingen der Ziel gesetzt und dies Vorubergehen sistiert hat, nach dem er ein in sich Festes begrundet hatte, mit seinem ganzen Reiche verschlungen worden , und zwar eben von dem prinzipe des Gedankens, dem Erzeugenden der Erkenntnis, des Rasonnements, der Einsicht aus Grunden und der Forderung von Grunden . Die Zeit ist das Negative im sinnlichen ; der Gedanke ist dieselbe Negativitat, aber die innerste , die unendliche Form selbst, in welche daher

alles seiende uberhaupt aufgelost wird, zunachst das endliche sein , die bestimmte Gestalt . wohl ist also die zeit das korrosive des Negativen, der Geist aber ist selbst ebenfalls dies, daB er allen bestimmten Inhalt auflost. Er ist das Allgemeine, Unbeschrankte, die innerste unendliche Form selbst, und wird mit allem Beschrankten fertig. (٢٣)

وهكذا تحدد الزمنية الفلسفية نفسها والزمن . وتصنع الزمنية الفلسفية نفسها وضعاً يجعل فيها النفى الأعلى للفكر وحدد هذا النفى الأعلى . لأن الزمنية تجاوز نفسها في الوقت نفسه الذى يتصل فيه الفكر بنفسه وكأنه يتصل بنفسه . وفى ضوء هذا المعنى ليست الزمنية فقط محددة وإنما هى كذلك زمنية محدودة.

ومن منطلق أننا نقول إن عملية الفكر متناهية من ناحية زمنيتها فإن المقصود بذلك هو انه لا يحتوى فقط على التحديد وانما اللازمنية بوصفها محدودة وليس الزمنية الفلسفية هي التى تصوغ طبيعة عملية الفكر . والعملية الفكرية متناهية فقط من وجهة النظر أحادية الجانب ومن منظور التصور الأخلاقى للزمنية الفلسفية . وهو التصور الذى يقول بأن العملية الفكرية تجاوز نفسها بمضى أنها تجاوز نيتها . والعملية الفكرية متناهية فقط من حيث أنها تنفى الفكر لنفسها لا لغيرها . وتتصل بذاتها اتصالاً غير زمنى. لأنها تجاوز أيضاً الحد. حقا إنها محدودة.

لان نفى الفكر يصوغ جوهر العمل الزمنى للتصور وتحديده. ولأن العملية الفكرية تتصل بذاتها فهى حتما مع ذاتها.

وفى هذا الاتصال الذاتى للنفى الزمنى يقوم تجاوز نفى متناهيه عملية الإنكسار اللانهائى أو تجاوز تفاوتها مع نفسها الجوهرية . إذن الزمان الفلسفى نفى زمنى متناهى فقط من ناحية توافر الإتصال الذاتى للانكسار والتساوى اللانهائى مع الذات . إذن العملية الفكرية المتناهية هى تجاوز ذاتى وهى نفسها لانهائيتها.

وعلى هذا ينتج التقدم اللانهائى الفكرى عن نفى النفى الزمنى أو عن نفى نفى الثبات الذاتى . إنه زمان الزمان . وبالتالى فانحلال الفكر هو فى الوقت نفسه وبالضرورة نشأة فكر جديد يتصل بالفكر السابق وإن صغره.

ومن ثم فالشكل الراهن للفكر يختلف عن الشكل السابق بمعنى ان الفكر فى الشكل السابق كان باطنياً تماماً . كان موجوداً او قائما لكن فى صورة باطنية خالصة . وكان لا يبين بياناً خارجياً الا عبر مختلف او قائماً الا فى التفرد يتبلور ويتشكل تشكيلاً عاماً أو شمولياً . وذلك مع دخول عنصر جديد وتحديد مختلف وأكثر انتشاراً فى زمان (أوالوجود /هنا) التصور:

Diese Auflosung durch den Gedanken ist nun notwendig zugleich das Hervorgehen eines neuen prinzips. Der Gedank als Allgemeines ist auflosend ; in diesem

Auflosen ist aber in der Tat das vorhergehende prinzip erhalten , nur nicht mehr in seiner ursprunglichen Bestimmung vorhanden. Das allgemeine Wesen isterhalten, aber seine Allgemeinheit ist als solche herausgeho ben worden.(٢٤)

ويقود تغير الشكل الفكرى محددات تصورية جديدة، محددات أعرض مما كانت عليه من حيث المحتوى(INHACT):

Der Geist, wie er jetzt in sich bestimmt ist, hat andere, weitere Interessen und Zweck. Die Umbildung der Form des prinzips bringt auch andere weitere Bestimmungen des Inhalts. jeder weiB, daB der geildete Mensch ganz andere Forderungen macht als der ungebildete Mensch desselben Volkes, der in derselben Religion, sittlichkeit lebt , dessen substanzieller zustand ganz derselbe ist. Die Bildung scheint zunachst rein formell zu sein, bringt aber auch eine inhaltliche Differenz hervor. Der gebildete und der ungebildete Christ erscheinen einesteils als ganz dieselben, haben aber gleichwohl beide ganz vers chiedene Bedurfnisse. Mit den Verhaltnissen des Eigentums ist es ebenso. (٢٥)

تموت الفلسفات الخاصة فى الفلسفة العامة ولها . والعكس صحيح . تعيش الفلسفة العامة من الموت المتوالى للفلسفات

الخاصة . وذلك بالقوة العدمية لزمان الفلسفة . وفى افلاطون على سبيل المثال لا على سبيل الحصر العنصر العام هو أنه فيلسوف . وهنا يموت الخاص فى عموم الفلسفة . وتظل الفلسفة الأفلاطونية ، حتى يعجز عمومها الخاص عن البقاء والاستمرار. فإن عموماً خاصاً آخرا قد نشأ . ويتحول تاريخ الفلسفة إلى عموم آخر . وتبدو العموميات المختلفة فى تاريخ الفلسفة وكأنها أرواح شعبية . ويبدو فى روح شعب بعينه ظهور محدد فلسفة أرقى وكأنه نفى . وهو كذلك حقاً . لكن الجانب الإيجابى يبدو فى شكل اعم وأشمل جديد:

Dies Fortg, dieser stufengang scheint ein prozeBin die Unen dlichkeit zu sein gemaB der Vorstellung der perfektibilitat, ein progreB, der ewig dem ziele fern bleibt. Indessen, wenn auch bei dem Fortschritt zu einem neuen prinzip der Inhalt des vorigen allgemeiner gefaBt wird, so ist doch so viel gewiB, daB auch die neue Gestalt wieder eine bestimmte ist. Ohnehin hat es die Geschichte mit der Wirklichkeit zu tun, in der sich das Allgemeine als bestimmteweise darstellen muB. (٢٦)

وإذا كان صحيحاً أن محتوى الفكر السابق فى سياق التحول إلى الفكر الجديد قد تم إدراكه ادراكاً أكثر شمولاً فإن هنا للتصور ، فى الزمان . وعلى كل حال مجال الزمان هو مجال العمل المنتج (WIRKUCHKTIT) حيث يتوجب فى كل مرة على

العموم الفلسفى ان يقدم نفسه فى صورة محددة وبالتالي يتوجب عليه فى كل مرة ان ينفى نفسه بنفسه:

Aber gabe es so etwas, so ware es nur der Gedanke selbst, wie er sich selbst faBt. Denn nur er ist das in sich Unbeschrankte, und alle wirklichkeit ist in ihm bestimmt. Und so horte die Zerrissenheit auf, und er ware in sich befriedigt. Hier ware der Endzweck der welt. Die Vernunft erkennt das wahrhafte, an und fur sich seiende, das keine Beschrankung hat. Der Begriff des Geistes ist zu mach- Gegenstande Ruckkehr in sich selbst, sich zum en; also ist das Fortschreiten kein Unbestimmtes ins Unendliche, sondern es ist ein Zweck da, namlich die Ruckkehr in sich selber. Also ist auch ein gewisser Kreislauf da, namlich dieRuckkehr in sich selber. Also ist auch ein gewisser kreislauf da, der Geist sich selbst.(٢٧)

وليس فى مقدور الفكر ان يشبع نفسه إلا فى نفسه . لأنه يدرك نفسه فى صيغة الانقسام . هو عودة إلى الذات فيما وراء إنتاج انقسامه الخاص.

وبالتالى فالغاية النهائية للعالم لا تحد الفكر وإنما تعود بالفكر عودة محددة وسلبية ومتناقضة إلى ذاته . والتقدم اللانهائى للفلسفة يبنى حركة دائرية . لأن العقل يعود إلى ذاته:

Aber dann bliebe doch das diesseitige Dasein noch

als die vorbereitung auf ihn. Uberhaupt aber gilt diese Unterscheidung nur nach der subjektiven seite ; den Individuen bliebe durch sie nur ubrig, das , was sie zum Heile fuhrt, bloB, als Mittel zu betrachten. Das aber ist keineswegs der Fall, sondern es muB durchaus als das Absolute gefaBt werden. Nach der religiosen Ansicht nun ist der Zweck wie des Naturdaseins, so auch der geistigen Tatigkeit die Verherrlichung Gottes. In der Tat ist dies der wurdigste Zweck des Geistes und der Geschichte. Der Geist ist dies, sich gegenstandlich zu machen und sich zu fassen. Erst dann ist er als Selbstproduzie, als Resultat wirklich vorhanden. Sich fassen heiBt sich denkend fassen .(٢٨)

إذن يظل الفكر بجوار نفسه فيما وراء التعارض الذى يعيشه ضمن الحد الزمني . واما مثالية عمانوئيل كانط أو مثالية فيشته فلا تتعدى حدود التقدم إلى غير نهاية ولاترى العودة إلى الذات في الغاية النهائية لفعل التفكير . واما المثالية الحقيقية مثالية هيجل - فهى تقوم على تجاوز التصور الأخلاقى لتطور الفكر ومغزاه وعلى تجاوز التثبيت الذى اقامته المثاليات السابقة بين الكلية الفلسفية.

٣- بطء سير التصور:

في دراسة الفلسفة يجب ان نلزم أنفسنا بضرورات التطور (٢٩) . وذلك بسبب طبيعة التصور الملموس والمتحرك بنفسه وصانع نفسه فى هيئة حد بسيط . ووجوده هنا الملموس ليس سوى هذه الحركة والمحيد التكوينى للتصور نفسه . فتصور أدق الوقائع يتضمن كلية حركة التصور . لذلك وبسبب المحيد المحايث والضرورى للمحتوى الملموس للتصور يجب فى سياق دراسة الفلسفة ان « نتجاوز» (٣٠) حرية الذات المتفلسفة وإخلاقها من قيود التصور:

Worauf es deswegen bei dem studium der Wissenschaft ankommt, ist die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfodert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen , zum Beispiel des Ansichseins, des Fursichseins, der Sichselbstgleichheit, und so fort; denn diese solche reine Selbstbewegungen, die man Seelen nennen konnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Hoheres bezeichnete als diese. Der Gewohnheit, an Vorstellungen fortzulaufen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff eben so lasting, als dem fo malen Denken, das in unwirkli chen Gedanken Gedanken hin und her rasonniert .(٣١)

وهكذا فان الالتزام بقوانين وخصوصيات ليقور لا يشوه حرية

الذات المفكرة وإنما يحركها من ثباتها في سياق العمل بين الذات والموضوع .

(أ) ليس الهدف من هذه الفقرة دراسة الفكر والعمل علي التوالى ثم دراسة صلاتهما فى لحظة ثالثة . وليس المقصود بالفكر الفكر الميتافيزيقى وحده . وليس العمل هو عمل الحرفى أو العامل وحدهما . وإنما غايتنا هو الإجابة على سؤال: هل الربط بين العمل والفكر ربط سحيق قديم أم أنه متأصل في التاريخ؟ ماذا حدث؟ كيف نفسر؟ فى عصر ما ، عند فيلسوف مثل هيجل ، يدخل تصور العمل دخولاً قوياً على ساحة التفكير الفلسفى؟

(ب) ليس هدف هذه الفقرة دراسة مشكلة الصلة التى تربط النظرية والممارسة أو النظرية والخبرة أو العلم والتقنيات . وليس المقصود قصر الفكر على الفكر الفلسفى أو قصر الفكر الفلسفى على «الجهد» الشخصى .

(جـ) لا يمكن فهم تصور هيجل للتصور كعمل بدون التذكير بأنه تصور مثل قطيعة بين العلم القديم والعلم الحديث وتحول العالم من كون مبنى ومنظم إلي طبيعة يريد المرء أن يمتلكها ويسيطر عليها حسبما تعبر رينيه ديكارت فى «مقال فى المنهج».

(د) وإذا كان البعض قد استطاع أن يلوم هيجل لاستعراضه تصور تجريدي للعمل فى ظواهريات الروح (١٨٠٧) فإن هيجل يستعرض تصوره للعمل الإجتماعى الحديث فى الخطوط الأساسية لفلسفة الحق (الفقرة ١٩٦وما بعدها). ثم أنه لم يقتصر على هذين الكتابين وإنما تحدث عن العمل وصلته بالفكر

فى مقال الحق الطبيعى وفى علم المنطق (الفصل عن الغائية) وفى الفلسفة الواقعية ونظام الحياة الأخلاقية.

(هـ) غالباً ما أثارت ترجمة تصور هيجل ترجمة عملية نقداً اقتصادياً يربط هيجل بتصور ماركس فى مخطوط ١٨٤٤. وذلك من منطلق الخلط بين الأنواع أو بين النوعين ، النوع الفلسفى والنوع الاقتصادى ، محتوى الفلسفة ، ومجراها . إنه أدراك لمحتوى الفلسفة من منطلق خارج عن نطاقها . اما ما يميز التصور عن مدلوله او اللامتصور الذي لا يدع نفسه تنصهر فى الهوية (التصورية) فهو انصهار محتواه وشكله.

(و) ليس الحديث عن «بطء سير التصور» إقامة المواجهة الحدية بين الفكر والعمل وإنما هى دعوة للتساؤل عن الطبيعة المتحركة للفكر . وذلك من طريق نموذج العمل . لا شك أن الفكر ضرورى بالنسبة للعمل . لكن هذا لا يعنى التماثل التام بين الفكر والعمل . المشكلة إذن هى : هل النشاط الذى يقدم به من يمارس تدريباً فكرياً من النوع نفسه ويجب تحليل هذا النوع الذى يقوم به من يمارس عملاً ما؟ فى إطار التمييز بين العامل الفكرى والعامل اليدوى هل يجب التركيز على الصفة واستخلاص التعارض الجذرى بين المخ واليد أم يجب التركيز على الإسم؟ وفى نهاية التحليل هل تحيل هوية الكلمة إلى هوية الشئ؟

(ز) تشهد الفلسفة على الاستحالة التى يجد فيها هيجل نفسه . فهو يريد أن يبقى نهائياً على الطابع المطلق للتصور دون

ان يحيل التصور إلى نقيض الوحدة والهوية والكلية. لكن الإقتصاد ليس وجوداً يوجد التصور فيه هنا فى صورة بسيطة. وليس الإقتصاد واقعاً بسيطاً. وتصبح العلاقة بين الفلسفة والواقع الإقتصادى الحديث فى ضوء النظرة الخارجية والتجريدية لوحدة المتناقضات علاقة بين لحظتين منعزلتين الواحدة عن الثانية. فى حين ان غاية العمل والتصور واحد. وهو التوسط بين اللحظات المنعزلة والتى تعيد إنتاج حياة المجموع. لم يعد العمل فى ضوء فلسفة هيجل شكلاً من اشكال الإرتداد إلي الخلف الفكرى المتحرك او فعلاً من أفعال الروح الخالصة او وحدة محمولة من وحدات الروح . وذلك أن أحد مظاهر النزعة الشكلية التي يحاربها هيجل والتى هى السبب في بلورة نظرية عمل التصور هو ان النزعة الشكلية تسير فى طريق قصير وتفكر فى زمن قصير (٣٢) . وتخفض النزعة الشكلية على وجه الخصوص الفلسفة إلى بنية بلا حياة ، إلى شبح بالمعنى الحدي لكلمة شبح (٣٣) . وتدعى النزعة الشكلية أنها فهمت تصورياً وقالت طبيعة وحياة صورة من الصور حين تصرح عنها أنها محمول فى حين هى حد من حدود البنية (٣٤) . وبدل الحياة الداخلية والحركة الذاتية للزمان (= الوجود هنا للتصور) تريد النزعة الشكلية أن تبلور فى لمح البصر النظرية المطلوب بلورتها فى أى مجال من المجالات (٣٥) . وتكتفى بالحل السحرى الذى قد يولد الدهشة والانبهار أمام عبقرية عميقة (٣٦) تثير الوجد الصوفى فى حين أنها تثير الضحك . وبدل العمل على التصور

المجرد تنزع الشكلية إلى الإدراك الحدس والمباشر للحقيقة . وأقل ما يجب أن يقال فى هذا المقام هو أن تصور هيجل للتصور ليس تصور السهولة أو اليسر وإنما هو تصور العمل الصعب . فهيجل هو فيلسوف « عمل التصور »

(DER ARBEIT DES BEGRIFFS) (٣٧) و «جهد التصو» (ANSTRENGVNG DES BEGRIFF) (٣٨) . ومن هنا فالفلسفة لم تنتج فجأة أو تلقائياً (UNMITTELBAR) أو مباشرة وانما هى محصلة عمل (RESULTAT der ARBTIT) متتابع للأرواح النبيلة فى جاليري أبطال العقل المفكر فى جوهر الأشياء والطبيعة والروح وجوهر الإله (٣٩).

(ح) وبالتالى فالمعرفة العقلية التى ينتجها المفكر لا تخرج فقط من عقله وإنما تخرج أيضاً من عقل غيره من شتى أبطال العقل المفكر السابق . تعمل العقول النبيلة وتغير جوهر الأشياء والطبيعة والروح والإله الذي يوجد أمام العقل المفكر كمادة للتفكير . لأن المعرفة العقلية حيوية ونشاط روحى . فهى لا تعمل سوى على ما استقبلته . والمادة المدروسة على هذا النحو أصبحت أكثر ثراءً (٤٠) . إذن يجب علينا أولاً أن ندرك الفلسفة القائمة وأن نستوعبها ثم نشتغلها . فالعمل يجسد سلب التصور، «صبر التصور».

(ط) تستلزم الفلسفة مجرى طويل للغاية لأن مجال الروح على عكس مجال الطبيعة يبلور التصورات بطريقة غاية فى البطء . فى نطاق الروح لا تجرى الأشياء ولا تنمو بسرعة (٤١) . ذلك ان

روح العالم لا تبتغى التسرع . فعندها ما يكفي من الوقت – ألف عام هو بالنسبة إليك يوم واحد . عندها ما يكفى إذن من الوقت . لأنها خارج الزمن (AUSSER DER TTIT) . لأنها خالدة (EWIG) (٤٢) .

(ى) تموت إذن الفلسفة قبلما تصل إلى غايتها (ZWECK) او قبلما تصل إلى المعرفة المطلقة . فالمعرفة المطلقة تستلزم ليس فقط الزمان وانما تستلزم ايضاً شيئاً آخر . فهى لا يعنيها إلا القليل ان تستعمل العديد من الأجناس البشرية والأجيال فى أعمالها الهادفة إلى الوعى بالذات . ولا يعنيها أو لا تكترث لاستخدامها الصرف الكبير فى الإنتاج والزوال (٤٣) .

(ك) تصل روح العالم إلي المعرفة المطلقة من الطريق الأطول على الإطلاق . تصل إليها « بالتوسط » من طريق غير مباشر (UMWEG) . إذن التوسط هو الحد الذى يطابق التطابق الأنسب لخاصية بطء سير الفلسفة .

(ل) وعلى سبيل المثال فإن تصور الحرية لم ينشأ عفوياً وتلقائياً بل استلزمت نشأته توسطاً طويل الأجل:

Um von der Langsamkeit und dem ungeheuren Aufwand und Art des Geistes , sich zu erfassen , einen konkreten Fall anzufuhren , brauche ich mhch nur auf den Begriff seiner Freiheiteinen Hauptbegriff - zu berufen. Die Griechen und Romer - die Asiaten ohnehin nicht- wuBten nichts von diesem Begriff, daBder

MENSCH ALS MENSCH frei geboren, daB er frei ist; plato und Aristoteles, Cicero und die romischen Rechtslehrer wuBten, hatten diesen Begriff nicht, obgleich er allein die Quelle des Rechts ist, noch viel weniger die Volker . sie wuBten wohl, daB ein athenischer, ein romischer Burger, ein ingenuus, frei ist- daB es Freie UND Unfreie gibt; ebendarum wuBten sie nicht , daB-der Mensch als Mensch frei ist - der Mensch als Mensch, d. i. der allgemeine Mensch, der Mensch , wie ihn der und er sich im Gedanken erfaBt. .(٤٤)

فالحرية هى تصور الانسان حراً لا من حيث طابعه الطبيعى، المباشر ، وإنما من حيث جوهره (WESEN) المتحرك . ذلك أن جوهر الروح متحرك من جوهره:

Bei der Langsamkeit wesentlich dies zu bedenken . Aber eine andere seite der Langsamkeit des Fortschreitens des Geistes ist zu beruhren, die konkrete Natur des Geistes namlich, mach der das Denken seiner mit allem ubrigen Reichtum seines Daseins und seiner Verhalnisse seiner, ist Denken zusammenhangt; das Gestalten seines zugleich Gestaltung seines GANZEN UFANGS, seiner konkreten Totalitat in der Geschichte.(٤٥)

ولا يخلو بطء سير روح العالم من أسباب ترجع ليس فقط إلى

التطور والنمو والحركة وإنما ترجع أيضاً إلى مراحل التأخر (RVCKSCHRITT) والتخلف (BARBARTI) .

(م) نعود هنا من جديد إلى الصلة التى تربط الفلسفة بالاقتصاد . فالصلة التى تربط الفيلسوف بالتصورات الفلسفية تطبق وتعمق نموذج العملية الإقتصادية للعمل [٤٦] .

يقوم إذن عمل الفيلسوف على السير المحايث للتصورات الفلسفية التى تبين نفسها فى هذا العمل وفي العمل الذى تقوم به العملية الموضوعية للعمل الاجتماعى الحديث:

Die Bewegung, worin das unwesentliche BewuBtsein dies Einssein zu erreichen strebt, ist selbst die dreifache, nach dem dreifachen Verhaltnisse, welche es zu seinem gestalteten Jenseits haben wird ; einmal als reines BewuBtsein ; das andremal als einzelnes Wesen , welches sich als Begierde und Arbeit gegen die Wirklichkeit verhalt; und zum dritten als BewuBtsein seines Fursichseins. - Wie diese drei Weisen seines Seins in Jenem allgemeinen Verhaltnisse vorhanden und bestimmt sind, ist nun zu sehen. [٤٧]

وهكذا من أول مؤلفاته إلى آخرها ، من الشرح الذى قدمه لتحقيق سير جيمس ستيوارت عالم الاقتصاد الاسكتلندى عن مبادئ الاقتصاد السياسى (١٧٦٧) إلى التحليل الذى أنتجه فى الخطوط الأساسية لفلسفة الحق (١٨٢١) فى ضوء عمل آدم

سميث وسيه وريكاردو ومروراً بنظام الحياة الأخلاقية (٣-١٩٠٢) تقود تصورات هيجل الاقتصادية إلى الاعتقاد بأنه اتجه دائماً إلى الجانب الاقتصادى وبالتالى بان اعتباره الفكر عملاً ليس مصادفة . هذا فضلاً عن كونه معاصراً لنشأة الثورة الصناعية الإنجليزية الكبرى بين آخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر.

وقد ركز ب. فوجيل وج. ك كاتش على ارتباط الاقتصاد والفلسفة عند هيجل، فى حين فصل بينهما فرانس روزنيزڤيج. وصحيح أن هيجل ليس عالماً من علماء الاقتصاد. إلا أن المرحلة الحضارية الجديدة كانت تدعو إلى التغيير فى نمط التفكير الفلسفي.

(ن) رحب اليونان « بسوفيا » الحرفيين . لكن الأولوية كانت للتأمل والحياة التأملية . وكانت هذه الأولوية تحرمهم من إعطاء العمل و « نظام الحاجات » معنى أعمق . ووجدت فكرة النمو الاقتصادي لأول مرة البلورة فى التماثل «البيوريتانى» بين العمل وخدمة الإله . لكان ما كان مقصودا ليس ربط رأس المال بمجد الإله وإنما وضع العمل فى صحيح جوهر الإنسان . وفى القرن الثامن فقد العمل تصوره اللاهوتى ليأخذ مكانه فى نظام الحياة الأخلاقية . وكان هيجل أول الفلاسفة الذين تصوروا فلسفياً نشأة قيمة العمل.

(ف) وقد يوصى تصور العمل وعمل التصور بأن هيجل يقيم حاجزاً ما بين الذات والموضوع فى نهاية التحليل . فما معنى أن

يصل الفيلسوف إلى المطلق من طريق غير مباشر؟ الواقع أن العمل الشك للتفكير العقلى ليس فى جوهره محصلة حقيقية إلا من حيث كونه نفياً لمنبعه ، أى من حيث كونه نفياً لتوكيد سابق هو توكيد تماثل التماثل والاختلاف . ومن هنا فالتصور نفى تحددت هويته وحده وبالتالي محتواه . ونزعة الشك الذى ينتهى إلى تجريد العدم أو إلى الفراغ ليس فى مقدوره أن يتقدم كثيراً وإنما عليه أن ينتظر الجديد الممكن لكى يلقى به فى هذا الفراغ نفسه (٤٨) .

أما حينما ندرك محصلة التفكير العقلى فى حقيقته أى كنفى محدد للفكر فبالتالى ينشأ مباشرة شكل جديد من أشكال الفكر . وفى الموت تجرى النقلة التى من خلالها تبين العملية من نفسها فى أثناء التاريخ التام للفلسفة . وليست حدود التصور: الكلية والخصوص والتفرد شيئاً ميتاً كالأعداد والخطوط.

فالعلاقة غير مضمونة فى الأعداد والخطوط (٤٩) . والتصور محدود بالكلية والخصوص والتفرد . أما العدد والخط فغير محدودين بأية حدود . إنهما شكلان بلا خاصية . ولا يتبعان حدود التصور (٥٠) . وهما محددان ميتان بموت ردئ . وبسبب أن العدد يمتلك الواحد كمبدأ ويجعل من الحدود المعدودة حدود منفصلة كلياً ولا مبالية كلياً (٥١) . وعلى خلاف علم الحساب حيث تقع التصورات الواحد خارج الآخر (٥٢).

تستخلص الفلسفة تصورات متنوعة ومحددة وإن كانت تصوغ جميعاً التصور نفسه (٥٣).

إلا أن على طريقة محددات الهندسة والحساب محددات التصور متنوعة بلا تناقض شأنها شأن الخطوط وأعداد الجبر . وهى من جانب آخر متعارضة (٥٤) .لأن فى أساس كل تصور توجد تحديد الانكسار ، تحديد التنوع والتعارض (٥٥) . وتجد التصورات نفسها منظوراً إليها لجنسين خاصين (٥٦) . وذلك بمعنى أن كل تصور يتعارض مع تصور آخر داخل طبقة التعارضات او المتناقضات تعارضاً جامداً لنفسه لا يعبأ بالغد ودون أى فكر بالجدل أو بالعبث الداخلى لهزم الاختلافات (٥٧) .

وفى ضوء ذلك تموت الفلسفة حينما يكف التصور عن الارتباط بالتصور الآخر . والتناقض هو الذى يرتقى بتعارض وتنوع الانكسار إلى مرتبة ارقى هى مرتبة التنظير الفلسفى . وتموت الفلسفة ايضاً حينما نتصور الروح والطبيعة والعالم والإله دون تصور (٥٨) ، اى شكل تجريدى . والانكسار غير المثقف يقع أولاً على التجميع كعلاقة خارجية تماماً وحتى الشكل الأردأ الذى فيه تستطيع الأشياء أن تجد نفسها . إلا أن الطبائع الأدنى قبل الأرفع يجب أن تبلور وحدة داخلية (٥٩) .

إذن كل المحددات وحتى محددات العدد والخط التى تقع ضمن العلاقة الخارجية الميته هى تصورات حية . وبالتالى فهى تصورات محددة (٦٠) . فهى تشارك فى طبيعة التصور نفسه .

لكن الموضوعات من نوع الحروف والخطوط وعلاقاتها والمساواة او تنوع المقادير (الأكثر والأقل) وإعداد الخطوط وترتيبها الواحد على الآخر وتشكيلها الزوايا وترتيبات المكان ،

كل هذه الموضوعات تتميز بميزة خاصة هى انها على خلاف موضوعات الفلسفة – متخارجة الواحد عن الاخر وتحمل حداً محدداً وثابتاص . واذا حدث ان تطابق تصور ما مع رموز رياضية فإن هذا التصور يتوقف عن كونه تصوراً (٦١) . فالموت يخص محددات تصورات المعرفة الرياضية . أما محددات وتصورات المعرفة الفلسفية فهى حركات حية . والحد المختلف لأحد الجوانب يدخل مباشرة فى الجانب الآخر . وما يمثل تناقض كاملاً للخطوط والأعداد جوهرى (٦٢) بالنسبة لحياة التصور والنظرية . والكلام هنا عن الرياضيات فى معناها المعروف . أما الرياضيات الفلسفية كما سبق أن أشرنا فى الباب الأول من الدراسة فهى تفوق الرياضيات العادية إلى تصور المتناقضات.

والخلاصة النهائية فى هذا الفصل الثانى من الباب الثانى من الدراسة هى أن الخروج من الذات (التخارج) خروج ضرورى وأولى وإن كان يعنى الموت.

وهو يسبق اللحظة الثانية والنهائية ، إلى لحظة الدخول فى الذات (التداخل) ، لحظة دخول التصور فى ذاته:

أ- يضع مجموع لحظات العملية النظرية وجود المحتوى وضعاً متدرجاً بحيث يتقابل مع غيره ،

ب – يسلط هيجل الضوء علي دينامية العملية لأعلي بنيتها الثانية ،

جـ- تنمو عملية خلق التصور تبعاً لإيقاع ثنائى:

١- الخروج من الذات (التخارج أو الموت) .

٢- الدخول فى الذات (التداخل او الحياة) .

د - يفرق التصور الفلسفى هذا التفريق ذاتياً دون تدخل من أية عناصر خارجية.

هـ- علينا أن نعيد إدراك وفهم الخطاب الهيجلى حول « نهاية الفلسفة » من ناحية حياة النهاية ، أعنى، من ناحية عمليتها وليس من ناحية «البنية الميتة» (الثابته).

الهوامش

١- هيـجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، الأعمـال الكاملة ، طبعة يشكيه ، الجزء ٦، هامبرج ، دار نشر فيلكس مينير ، ١٩٩٣، ص ٢٦- ٢٧ .

٢- المرجع السابق ، ص ٢٦

٣- المرجع السابق ، ص ٤٧ - ٤٨

٤- المرجع السابق ، ص ٢٧

٥- المرجع السابق ، ص ٢٨

٦- المرجع السابق ، ص ٢٩

٧- المرجع السابق ، ص ٣٩

٨- المرجع السابق ، ص ٤٠

٩- المرجع السابق

١٠- المرجع السابق ، ص ٤٠ - ٤١

١١- المرجع السابق

١٢- المرجع السابق

١٣- المرجع السابق

١٤- المرجع السابق

١٥- المرجع السابق ، ص ٤٩

١٦- المرجع السابق

١٧- المرجع السابق ، ص ٢٧٨

١٨- المرجع السابق ، ص٢١٣

١٩- المرجع السابق ، ص ٢١٣ - ٢١٤

٢٠- المرجع السابق ، ص ٤٧

٢١- هيجل ، محاضرات عن فلسفة تاريخ العالم ، الأعمال الكاملة ، طبعة ى. هوفمايستر، الجزء الأول ، هامبرج ، دار نشر فيليكس مينير ، ١٩٥٥ ، ص ١٧٨.

٢٢- المرجع السابق

٢٣- المرجع السابق ، ص ١٧٨، ١٧٩

٢٤- المرجع السابق ، ص ١٧٩

٢٥-المرجع السابق

٢٦- المرجع السابق ، ص ١٨٠

٢٧- المرجع السابق ، ص ١٨٠ - ١٨١

٢٨- المرجع السابق

٢٩- هيجل ، ظواهريات الروح ، الأعمال الكاملة ، الجزء ٩، هامبرج ، دار نشر فيليكس ، ١٩٨٨، ص٤٣

٣٠- المرجع السابق

٣١- المرجع السابق ، ص ٤٣ - ٤٤

٣٢- المرجع السابق ، ص ٣٨

٣٣- المرجع السابق ، ص ٩٧

٣٤- المرجع السابق

٣٥- المرجع السابق ، ص ٣٨

٣٦- المرجع السابق

٣٧- المرجع السابق ، ص ٥٢

٣٨- المرجع السابق ، ص ٥٣

٣٩- هيجل ، محاضرات عن تاريخ الفلسفة ، مرجع سبت ذكره، ص ٥

٤٠- المرجع السابق ، ص ٨

٤١- المرجع السابق ، ص ٣٥

٤٢- المرجع السابق

٤٣- المرجع السابق

٤٤- المرجع السابق ، ص ٣٦

٤٥- المرجع السابق ، ص ٣٧

٤٦- هيجل ، ظاهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢١

٤٧- المرجع السابق ، ص ١٤٧

٤٨- المرجع السابق ، ص ٦٢

٤٩- هيجل ، علم المنطق ، الأعمال الكاملة ، الجزء ٢٦ فرانكفورت سورمين ، دار نشر زور كامب ، ١٩٦٩ ، ص ٢٩٤ .

٥٠- المرجع السابق ، ص ٢٨٨

٥١- المرجع السابق ، ص ٢٨٨ - ٢٨٩

٥٢- المرجع السابق ، ص ٢٨٩

٥٣- المرجع السابق

٥٤- المرجع السابق ، ص ٢٩٤

٥٥- المرجع السابق ، ص ٢٩٢

٥٦- المرجع السابق

٥٧- المرجع السابق

٥٨- المرجع السابق ، ص ٢٩١

٥٩- المرجع السابق

٦٠- المرجع السابق ، ص ٢٩٢

٦١- المرجع السابق

٦٢- المرجع السابق ، ص ٢٩٤

٦٣- المرجع السابق ، ص ٤٦٨

الفصل الثالث

سياسة المعرفة المطلقة :

اللحظة الأولى : مصير العقل السياسي

شـهد النصف الأول من القرن العشـرين عنفاً تاريخياً دفع البعض إلى المقاومة بمنطق الفلسـفة ودفع البعض الآخر إلى الإستسلام . ويثير الفصل الثالث من الباب الثاني سؤال قدر الفلسفة الهيجلية السياسي بمعنى انه الفصل الذى يثير سؤال ما حدث في مستقبلها أو ماضيها القريب.

يدل لفظ التاريخ تبعاً للرؤية الشائعة على سرد الأحداث العرضية. التاريخ هو تاريخ العصور والشعوب. والأفراد (١). أما لفظ الفلسفة فيدل على الأفكار أو التصورات لا على أفعال أو أحداث خارجية أو انفعالات تنبع من محض المصادفة (٢). ومن هنا - ولا زلنا في الرؤية الشائعة - تتعارض الفلسفة والتاريخ. فكيف نبني تصوراً فلسفيا لتاريخ الفلسفة؟

إن مهمة تاريخ الفلسفة « استعراض الفلسفة باعتبارها الرأس العليا (HOCHSTE SPITEE) في جسم أسخلاق (CHARAKTER) الشعب العامة. فالفلسفة ترتبط بأخلاق الشعب ارتباطاً وثيقاً والشكل المحدد للفلسفة فى عصر ما ليس هو نفسه سوى جانباً واحداً، لحظة من لحظات هذه الأخلاق (٣):

sie steht im innigsten Zusammenhange mit ihm, und die bestimmte Gestalt der philosophie, die einer Zeit angehort, ist selbst nur eine Seite, ein Moment desselben, Ein Charakter. Es ist um dieser innigen Beruhrung willen naher zu beterachten, teils welches Verhaltnis [sie] zu ihrengeschtlichen Um-

gebungen hat, teils aber vornehmlich, was ihr eihentumlich ist, worauf also mit Abscheidung des mit ihr noch so nah Verwandten das Augenmerk allein zu richten ist .

وروح الشعب نفسها هى التى تبلور وتمد المبدأ نفسه إلى الثراء المتعدد للفلسفة والسياسة والعادات والتقاليد والمجتمع والحياة الدينية والعلوم والفنون. فقط تتسم الفلسفة بسمة خاصة هى أنها الزهرة الجليلة في شجرة روح الشعب:

Man kann sagen, ein Volk aus seinem konketen Leben uberhaupt heraus - eine Trennung, Unterschied der entstandennahert sich seinem Untergang - Gleichgultigkeit an seiner lebendigen Existenz, oder unbefriedigt in dersel ben, gegen sie in die Raume des Gebanken fluchten.(٥)

هذا بالإضافة إلى أن هيجل نفسه مُنَظِّر. وهو ليس سياسياً ولم يرد إن يكون سياسياً او رجلاً من رجال السياسة. وانما أراد ان يدرك السياسة في كليتها ومعناها واتجاهها دون الخصوص في قضايا التكتيك والتحقيق السياسي لمقتضيات العقل او نعيها. وهدفه لم يكن قط التحرير المباشر او الآني لحياة الإنسان الألماني وغير الألماني بطريقة او بأخرى وإنما كان هدفه التحرير المتوسط او المؤسس على مبدأ المعرفة. بعبارة أخرى، أراد أن يجيب على سؤال ما السياسة تبعا لمحتوى السياسة الحقيقية . وهذا ليس مالمحا خاصاً بهيجل وإنما هو ملمح يشمل

جميع الفلاسفة باستثناء ماركس وغيره من الفلاسفة المناضلين الكبار . لا يقف هيجل موقفا مباشرا في القضايا السياسية لأن هدفه هو امتلاك السياسة بالفكر. ولا يقف هيجل موقفاً آنيا في المجادلات اليومية. وكتابه الخطوط الاساسية لفلسفة الحق استلهمه المحافظون والثوريون عليد السواء. لان فلسفته السياسية ليست رأيا وإنما نظرية سياسية أو علم الدولة حسبما يبين من العنوان الثانوي للكتاب عن فلسفة الحق.

من جانب آخر المقارنة بين هيجل وماركس تفرض نفسها بطبيعة الحال هى الجديرة باستخلاص أهمية السير السياسي للعقل الهيجلي . حقا بدأت سياسة العقل تبين عند ماركس وخصوص في الأطروحة الأخيرة التى كتبها عن لودفيج فوريوباج عام ١٨٤٥ والمعروفة وهى تقول : «فسر الفلاسفة العالم . أما الآن فيجب تغييره» . ولم يتردد ماركس او انجلز في أن يكتب في الأيديولوجيا الألمانية (١٨٤٥ - ١٨٤٦) إن الفلسفة في علاقتها بالعالم كعلاقة العادة السرية بالحب الخنسي» . وهكذا انصهرت الفلسفة والمثالية وبانت ضرورة استكمالها بالعمل السياسي.

ومن هنا فالبحث في ميدان السر السياسي للعقل يثير بالضرورة مشكلة ما يمكن أن يكون عليه محتوى المعرفة المطلقة عند هيجل بوصفها السياسة فى ميدان المعرفة أو بوصفها سياسة في نهاية التحليل؟

وليس المقصود نصر هيجل على ماركس. وانما اراء البعض

من حنا أرند وكارل بوبى إلى ريمون أرون شموكيات القرن العشرين . وبالعكس فسر التراث التأويلي الهيجلي الذى اسسه جورج لوكاتش وهربرت ماركيوز وإرنست بلوخ وتيورور آدورنو وكارل لوُيت، أقول إن تراثا آخر فسر هيجل في اتجاه سياسة الفلسفة. وذلك بالرغم مما قام به لويس ألتوسير في أعقاب الحرب العالمية الثانية من قطع الصلة نهائيا بين هيجل وماركس.

نريد في هذه اللحظة من تحليلنا أن نصوغ صياغة تامة مع بيان كل الأبعاد خط السير السياسي للفلسفة عند هيجل. لأنه بالرغم مما قيل عن مثالية هيجل مهز يظل أحد رموز الفكر السياسي الواقعي في العصر الحديث.

وقد قدم فريد ريش ماينيكوه في كتابه عقل الدولة هيجل تقديما جعل من الفيلسوف الامتداد المنطقي لميكيا ڤيللي والإمتداد المتفوق على واقعية السياسية. وهكذا فمنذ القرن السادس عشر برز تياران، الأول واقعي، الآخر أخلاقي. وظل يتصارعان في الفكر السياسي الحديث . ومنذ القرن السادس عشر شبح الأخلاق هو الذى ظل يرعب الفلاسفة . فإذا كان سهلاً ان نفهم الواقعية فإنه من الصعب أن نقاوم الميل الأخلاقي في او الإغراء الأخلاقي . ولا شك أن الفلاسفة يتخيلون أنهم يحققون عملاً جليلاً وأنهم يصلون إلى أعلى الرؤى حينما يمتدحون « الطبيعة الثانية» او الميلاد الثاني والحر والآخير للإنسان . وهو الميلاد الوهمي . لكنه الميلاد الذى يساعدهم على نقد الطبيعة الأولي او الميلاد الأول القائم بالفعل . والفلاسفة

متـهمون بأنهم ينقدون ولا يتصوروم البشر كما صمم وإنما كما يجب أن يكونوا . كذلك يستـدلون العمل الفـعلي يحكمـون حكمـا خارجيا على العمل التاريخي . أما فيما يخص النظرية السياسية فهي توحي بالوهم وتشير إلى بلاد أو عصور ذهبية غير موجودة بالفعل في الزمان او المكان . وبالتالي فالسياسة الواقعية – من هذا المنظور تختلف اختلافاً كبيراً عن النظرية.

لكن المنظرين أو الفـلاسفة ورثة مكيا ڤيللي كـمـا هو شـأن هيجل يميلون نحو نقد الروية الأخـلاقية للسـياسة . لأنـها رؤية مسـتقلة عن علاقات القوى الفعلية . وقد دافع هيجل عن ميكيا ڤيللي في صـراعـه مع الأخـلاقـيين . لأن النهـاية (ZWECK) قـد تقدس (HEILIGEN) الوسائل (MITTEL) إحياناً . احيانا يعني تبعاً للحالة (ZUSTAND) التاريخية (٦) أو حينمـا تكون الوحدة السياسية إما فى خطر او فى حاجة ماسة لأن تؤسس . وبالتالي لا يوجد نموذج فلسفي قابل للتطبيق فى كل الحالات أو الأحوال . ففى هذا الحـال (حال كل الحـالات) يفي النموذج أنه لا يختص بأىّ حال او انه لا ينبع أية حالة تاريخية معينة.

الا أن عمل ميكياڤيلي كان يتبع حالة تاريخية بعينها حالة عصـر النهضة والطالبة وفلورنسا . كان عمل ويكاڤيللي مرتبطاً ارتبـاطاً وثيقـاً بالنهضـة الأوروبيـة الحديثـة التى بدأت في نهـاية القـرن الخـامس عشـر وازدهـرت في اثناء الربـع الأول من القـرن السادس عشر وكانت تهدف إلى إعادة بناء النظام الفكري الذى كان سـائدا في العصـور الوسطى . وقد اعاد البعض بناء النظام

على اساس العصور القديمة الكلاسيكية . واقصد « بالبعض » الإنسانيين الذين درسوا القديم دراسة مباشرة وليس من خلال الوسيط المسيحي الذى كان يستند إلى السلطة المزدوجة للباب (الروح) والإمبراطور (الزمن). وتوطدت الدول الملكية الموجودة الكبرى كفرنسا وانجلترا واسبانيا . اما ايطاليا فقد كانت مخنوقة بعدد كبير من الإمارات قصيرة السعر. «ففيما عدا أربعة محاور ثابتة، هى روما، والبندقية، وميلانو، وفكورنسة، كانت هناك جملة من الدول تكبر، وتتكاثر، وتتعفن، وتقوم، وتنمل، وتقوم من جديد» في أغلب الأحيان بمساعدة الأجانب الفرنسين والأسبان الذين كانوا قد اجتاحوا إيطايا» (٧). وكانت فلورنسة ممزقة بين نزعات الأحزاب «حتى استولت أسرة مديتشي، وهى أسر ة من أصحاب المصارف الأغنياء ، على السلطة بدءاً من ١٤٣٤ مع كوسمه . وأتم لوران تدبير الحريات العامة القديمة العزيزة على قلوب الفورنسيين» (٨) . وشاهد ميكيا ڤيللي وهو فى التاسعة من عمره «جثتيّ سلفياتي رئيس أساقفة بيزا وفرنسوا بازي تتأرجمان من نوافذ قصر السيد ، فى حين كان الأرنو يحمل جثة جاكوبو بازي» (٩) . وبعد ما أعيدت الجمهورية في فلورنسة بقصت لمدة ثلاث سنوات في ايدي الراهب الدومنكاني العنيف جيروم سافونارولا.

فأراد ميكياڤيللي أن يعيد تنظيم ايطاليا من جديد . وذلك بالقوة التى كانت قد أصبحت ضرورية . وقد تعارض ذلك مع الأخلاق (MORAL) وربما لا زال . لكن القوة في عصر ميكيا

ڤيللي كانت عقوبة عادلة (GERECHT STRAFE) (١٠). وقد نصدر حكما أخلاقيا على ما قام به الدوق فالنتينوما ما فعل الأمير ونقول إنهما سلكا مسلكا «فاسداً» . لكن عملهما باق. لأن لوحدة بالمعنى الذى اشار إليه ميكيا ڤيللي قائم حتى اليوم. وهناك من الأمراء من عارض ميكيا ڤيللي معاضةأاخلاقية (NORALISCHE) (١١). بل هناك من بسطاء القراء من يقرأون أعمال المفكر الإيطالي قراءة اخلاقية دفعة واحدة (ZUGLEICH NORALISCH) (١٢) .

ويستخدم هيجل في سياق تقديم فكر ميكيا ڤيللي مصطلح MORALIAT وليس مصطلح SITTLICHKEIT. والمقصود هو ان النظر الشائع إلى مفكر فلورنسا يتسم بال AORALITAT لا بال SITTLICHKEIT، أى أن الرأى الشائع في مفكر فلورنسا يقيسه بمقياس خاص ، بمقياس تمرض هو المقياس الذى ينبعه امرئ فى حياته ، مما يعزل السياسة عن الواقعية والموضوعية على السواء . هناك إذن فرق بين الأخلاق والسياسة ويلاحظ هيجل أن خير الدولة يحمل معنى الذى تحمله السعادة الذاتية للفرد الخاص (١٣) . وإذا كان هيجل لا ينظر إلى السياسة نظرة أخلاقية فإنه ينظر إليها نظرة تاريخية.

أ - المعرفة بلا سياسة

١ - التأويل الهادئ لهيجل

بأيّ معنى نستطيع أن نقول إن عند هيجل سيراً سياسياً للتصور؟ نفقد ثم النظر لفترة طويلة من الزمن إلى عمل هيجل من زاوية أنه عمل لا يحمل معنى عملي وإنما يحمل معنى ساكن وبالتالي فقد قيل إن الفلسفة السياسية عند هيجل هي فلسفة الراحة النظرية للسياسة . وقيل أيضا عنها أنها زهد سياسي يقيم الكمال السياسي على حالة تصلة من السكون والتوحيد مع الإله الأرض (الدولة). اخيرا قيل إن هيجل لا يعبأ بالأفعالب بل إنه لا يعبأ بتحرره هو قبل غيره.

صحيح أن خطاب هيجل ليس خطاباً يوتوبياً جاء ليرفض التاريخ الحديث باسم ممكنات تاريخية واجتماعية بديلة . بعبارة آخرى لم يتجاوز هيجل حدود الثورة الفرنسية . واعتبرها قمة الإنجاز إلى نساني . وبالتالي لم ينعزل فكره لا في بنيته أو في تطوره (تكوينه) عن فعل التاريخي.

وفي المقطع الذى نستشهد به دومالكننا لا ننهى دوما الفهم الدقيق– وهو المقطع الذى اورده هيجل في مقدمة الخطوط الاسياسية لفلسفة الحق (١٨٢١)–تبدو الفلسفة قادمة من آخر السير السياسي . فقد كتب هيجل يقول: «ولكى نقول كلمة ايضا عن ادعاء تعليم الكيفية التى ينبغي ان يكون العالم عليها، نلاحظ على كل حال، أن الفلسفة تأتي دائما متأخرة. انها من حيث هى فكر العالم ، تبدو فقط ، حينما يكون الواقع قد أكمل وأنهى حمايته تكونه . فما يعلمنا المفهوم اياه ، يبديه لنا التاريخ بالضروري ذاتها: ففى نضج الموجودات ، يبدو المثال الأعلى

مقابل الواقع . انه بعد ان يدرك العالم ذاته ، في جوهره ، يعود إلى نبائه فى صورة مملكة من الأفكار . وحينما ترسم الفلسفة لو منها الرمادية فوق لون رمادي ، يكرن يجل من تجايات الحياة قد أكمل شيخوخته» (١٤).

لكن التأويل التقليدي لطبيعة الصلة التى تربط الفلسفة بالسياسة عند هيجل تقوم على اتهام النظرية الهيجلية «بالسكون» حسبما عبرّ ر . هيم . ويعتبر التراث النقدي للفلسفة السكونية عند هيجل المؤسس على كتاب نحاضرات هيجل وعصره (١٨٥٧) لرودولف هيم ، يعتبر هذا النص وغيره من النصوص- الصياغة المطلقة للسكون السياسي . وقد كان لنقد رودولف بعد قوي من رسم الخريطة الفكرية الهيجلية الحديثة والماصرة . وبقت فلسفة هيجل لفترة طويلة من الوقت محصورة فى افق هذا التفسير السكوني والذى يقول بان هيجل هادئ ورجعي واقبريالي جعل من الموضوع القائم فى الواقع موضوعاً للتأمل لا موضوعا للعمل الفعلي ولا نستطيع ان نتحدث عن الفلسفة السياسية لهيجل دون ان نشير إلى هذا التفسير السائد الذى يجعل منه فيلسوفاً محافظاً على الوضع القائم.

كذلك رأى ر. هيم فى التوحيد الحديث الذى قام به هيجل بين النظرية والسياسة أن الثورة الفرنسية أعلنت الحرب وقضت بالفعل علي اللاهوت والميتافيزيقا . وسقطت نجوم الايمان على الأرض (١٥) حسب تعبيره . فأزاح نقدم العالم والتاريخ الحيّ الفلسفة النظرية (١٦). وهكذا فقدت تصورات هيجل محتواها

الوضعي وحقيقتها الفعلية والمعنى الراهن او الحالي . باختصار جاءت فلسفة فى وقت متأخر بالنسبة للحدث السياسي الأكبر فى العصور الديثة . وقد استمر هذا النقد لهيجل الرومانسي في السياسة بعد ر . هيم . وكتب ف . ج . شتال يقول إن النظام الجذلي عند هيجل قاد إلى نفى «الواقع الحقيقي (١٦)». خرجت الفلسفة ــ عند هيجل من وجهة نظر شيتال- من الواقع واقامت مكانه «عالم الأحلام» . اذن اتصلت الفلسفة عند هيجل من وجهة نظر شتال- بالواقع اتصالاً سرياً ضغياً غامضاً (١٧) لا يمت بصلة إلى الحالة التاريخية (١٨) والمبادئ التى تتحكم فيها .

ليس فقط هيجل نعتقد إلى الواقعية تل نعتقد ايضا إلى العقلانية . فإذا كان مفكراً سياسياً حمل اهتماما قويا بالواقع حسبما قال شبنجلز وجيزا فهو ايضا مفكر سياسي صاغ نظرية ضعيفة حسبما قال تسيللر كذلك شعر ك . ه . إلتينج بالحاجة إلى اعتبارالتماثل التام الذى اقامه هيجل بين الواقع والعقل فكرة غامضة .، خفية ، سرية ، مشكوكاً فيها ، وقد شعر إلتينج بهذه الحاجة لأنه ينتمي إلى التراث الليبرالي المحدود بحدود الحرية الفردية الضعيفة. إذن هل هيجل واقعي او هو نظري مثالي؟

٢ - الميل النظرى عند الألمان

«إن ضياع استقلال أمة من الأمم يؤدي إلى عجزها عن التدخل فى مجرى الزمان ، وعن تحديد الأحداث فيه علي هواها. وطالما لم تخرج من هذا الوضع ، فإن تكون هى المتصرفة بزمانها وبنفسها ، بل تكون الدولة الأجنبية سيدة مصائرها. ولن يكون لها منذ تلك اللحظة تاريخ شخصي حقيقي».

فيشته لابد من الإشارة أولاً إلى أن هيجل يقول بأن الألمان على خلاف شعوب العالم الأوروبي الأخري عموماً والشعب الفرنسي خصوصاً – يعيشون المستقبل فى فكرهم وفي فلسفتهم بالمعنى الحصري والضيق لكلمة فلسفة . وذلك دون أن يولوا نظرهم شطر الأمر الواقع بالفعل. والفلسفة الألمانية هى الامتداد المثالي للعجز الفعلي الذى ميز التاريخ الحديث لألمانيا. فقد كان انتصار وتوطر الإمارات الألمانية الصغيرة تعزيزاً للتجزؤ الإقطاعي للأمة الألمانية منذ بداية النهضة الأوروبية الحديثة . أما الفرنسيون فقد انتقلوا من النظرية إلى العمل في أثناء الثورة الفرنسية المعروفة والتى قام بها الشعب الفرنسي عام ١٧٨٩. بقي الألمان إذن في حدود التجريد النظري. بقي الألمان فى حدود التعارض الشكلي بين العالم والروح ، الواقع والداخل ، الملموس والهدوء العقلي.

والسبب الأول في ذلك هو البنية الدينية الألمانية. وقد كتب هيجل يقول إن المبدأ الذى يحكم الديانة المسيحية في البروتستاتنتينية هو المبدأ الداخلي أو الباطني (١٩). وظلت الكنيسة البروتستاتنتينية تبحث عن العمل الداخلي للإرادة

ودوافعها [٢٠]. والفكر ألا ينتج سوى العام . صحيح ان الأنا حاضرة بداخل نفسها:

Denn nach ihr ist die einfache Einheit des Selbstbewußtseins, Ich, die undurchbrechbare, schlechthin un- Freiheit und die Quelle aller allgemeinen, abhångig d. i. Denkbestimmungen - die thoretische Vernunft, Be mun-» und ebenso das hochste aller praktischen gen - die praktische Vernunft, als freir und reiner Wille; [٢٢]

وصحيح ايضا أن الأمم الجرمانية هى الأمم التي صاغت واخرعت الروح (GEIST) . لكن الأمم اللاتينية هى الأمم التي استخلصت المعني العلمي للوعى الديكارتي . فـفلسفة الثورة الفرنسية لم تبدأ فى القرن الثامن عشر وإنما بدأت وانطلقت من رينيه ديكارت الذى نظم الطبيعة بواسطة قوانين كبرى وبسيطة في آن واحد. أما الأمم اللاتينية فقد قصمت الذات إلى شطرين، شطر يفكر وشطر هو محتوى الفكر أو موضوعه . وهكذا نشأ أيضا العلم التجريبي . ويبقي أن لوثر كان قد أقام على نحو نهائي أن القدر الأزلي للإنسان شيء يجب أن يجري بداخل الإنسان [٢٣] .

وسبب باطنية الألمانية أيضا فلسفي . فلإضافة الفلسفية الكبرى التي قدمها الالمان إلى التاريخ الفلسفي الحديث هى فلسفة المثالية الألمانية كما مثلها فشته وهيجل وشلنج خير تمثيل

. والمثاليون هم الفلاسفة الذين يقولون بأن وجود الإجسام يتمنع بوجود مثالي وحسب.

والسبب الثالث سياسي . فقد ظلت النظرية عند الألمان هادئة لأن التغيير السياسي الحديث كان محصلة عمل الإصلاح الديني:

Wåhrend die ubrige Welt hinaus ist nach Ostindien, Amerika- aus ist, Reichtumer gewinnen, eine weltliche Herrschaft zusammenzubingen, deren Land die Eede rings "zu umlaufen und wo die sonne nicht un tergehen soll-, ist es ein einfacher Monch," (٢٤)

وكان الوفاق الذى أقامه الإصلاح محصلة عملية هى نفسها باطنية:

Hiermit ist die absolute Innigkeit der Seele, die der Religion selbst angehort, und Freiheit in der Kirche gewonnen. Die Subjektivitåt mancht sich nun den objektiven "die In halt, d. h. die Lehre der Kirche zu ei gen" (٢٦)

راهب وليس سياسيا هو الذى قاد الإصلاح الألماني الحديث . وكان هدف الإصلاح رفع الشعب الألماني إلى مشتوى «مثالي مطلق» ، إلى مستوى القلب:

Wåhrend die ubrige Welt hinaus ist nach Ostindien, Amerika - aus ist, Reichtumer gewinnen,

eine weltliche Herrschaft zusammenzubingen, deren Land die Eede rings "zu umlaufen und wo die Sonne nicht untergehen soll - , ist es ein einfacher Monch," (٢٦)

لم يكن الإصلاح كما يبين إذن سياسيا وإنما كان روحيا وذاتيا (الاعتقاد الديني) . لم يعد محتوى الحقيقة – مع الإصلاح – ملكية خاصة لفئة معينة (٢٧) . وأصبح القلب هو المقياس :

Der Widerstreit Luthers aber, der zuerst nur beschrånkte Punkte betraf, dehnte sic auf die Dogmen aus, betraf nicht Individuen, sammenhångende Inson-dern zu dald das Klosterleden, die weltliche Herrschaft der Bischofe usw.;" (٢٨)

كان التغيير داخليا ولم يكن خارجياً. لكن تبعاً لمنطق التفكير الهيجلي الداخلي نفسه يتخارج ولا يمكث ثابتا في باطنيته. فقد تم الاستيلاء على المحتوى الموضوعي الذى هو عقيدة الكنيسة. وبالتالي فقد كان التغيير سياسيا دون أن نقصد أنه كان في أصله سياسيا . في بداية الإصلاح لو لم يكن الهدف سوى التغيير الباطني للوعى والضمير والشعور . لكن تدريجياً تحولت معارضة لوثر من معارضة بعض النقط المحدودة إلى مؤسسات السلطة الزمنية وموسسات الكنيسة (٢٩) . وتحول الإنجيل إلى كتاب الشعب (٣٠).

لكن العالم لم يكن ناضجاً بالقدر الكافي للتغيير السياسي

لنتيجة لإصلاح الكنيسة (٣١). في زمن الإصلاح وحرب الفلاحين برز اتجاه توماسي صوتى لاهوتي ثورة الفلاحين الذين انتفضوا بكثافة للتخلص من الاستعباد الذى كانوا يعانون منه (٣٢). فكانت حرب الفلاحين الألمان عام ١٥٢٥ حرباً مصيرية في تاريخ المانيا الحديث خلقت كارثة قومية بقيت عواقبها طاهرة لعدة قرون بينما دفعت الانتفاضات الفلاحية فى فرسا وانجلترا إلى الأمام. وتمثلت الكارثة القومية في التجزؤ الإقطاعي للأمة الألمانية ثم في تقديم الأمة الألمانية لمدة طويلة من الزمان هدفاً سلبيا للسياسة الخارجية الأوروبية وساحة لمعارك الحروب الأوروبية.

وبالتالي فإن الشخصية الالمانية الحديثة شخصية كلية وداخلية لكن هذه الكلية الداخلية ناقصة . وعجزالإنسان الالماني لفترة طويلة من الوقت عن تجاوز داخليته أو إظهار مضمونها أو تطويرها . صحيح أن النفس الالمانية نفس جوهرية وتشتمل على كلية . لكنها نفس منطوية على ذاتها إلى حد لا يبين من أية علامات خارجية . وغياب تفتحها أو توكدها العيني على نفسها ملمح من ملامح النزعة الشكلية . ومثل هذه النفس الألمانية كالحجر الكريم الذى تشير بعض النقاط البراقة فقط عن وجوده ولكنها تشير بسرعة لمنع البرق . ومثل هذا الإنطواء على الذات لا قيمة له ولا أهمية له إلا لدى من أنعم الله عليه بحياة داخلية ثرية ولدى من لا يكشف عن ثراء نفسه وعمقها إلا فى أضيق حدود الصمت إن جاز التعبير . ومثل هذه الأنفس تتمتع بحساسية عميقة باللحظة الجوهرية التى تحملها الظروف المحيطة . وذلك

دون ان تترك تفكيرها بتيه فى الاهتمامات الخاصة والأهداف المتناهية وخلجات القلب العادية ومشاعر الحب والكره . وتعبر الأغاني الشعبية الألمانية عن هذه الداخلية التى تعجز عن أن تفصح عن نفسها وعن غناها وعمقها إلا في حدود ضيقة.

إن نفس الألماني هى نفس هاملت الشكسبيري . نفس نبيلة وكريمة . لا تتألف داخليته من ضعف وإنما من غياب الإرادة الفعالة . وبسبب هذا الغياب يلزم سكون النفس النبيلة التى تنطوي على ذاتها وتعجز عن استعراض ذاتها فى الواقع الصعب وعن التصدي للظروف الخارجية.

وإذا أردنا الإيجاز قلنا إن سمات العقلية الألمانية هى غياب الشجاعة الإجتماعية والخوف من اتخاذ القرارات المستقلة المسؤولة والقوة الوحشية مع البسطاء والخنوع والبيزنطية . إنه العجز السياسي المعروف للبورجوازية الألمانية . فلم يؤثر إصلاح لوثر إلا التأثير الضئيل في الواقع والفكر (٣٣).

٣ - الحد الفرنسى

اعتبرنا فيما سبق أولا التأويل السكوني لهيجل وثانيا ، الميل النظر عند الألمان . يبقى أن نعتبر هنا الطريقة التى اتبعتها الذاتية الرومانسية للإصلاح الديني الألماني في النزول إلى النفى الثوري الفرنسي في عام ١٧٨٩.

ويلاحظ هيجل أنه لا يمكن أن لا نرى قدرة الفهم عند الفرنسيين فى أعمالهم السياسية . ففي قلب العاصفة الثورية بإن فهمهم فى التصميم على النجاح في إنشاء نظام اجتماعي جديد يحل محل التحالف القومي بين أنصار النظام الاجتماعي القديم العديدين (٣٤) . وهكذا استطاع الفرنسيون أن يحولوا جدل العقل إلى جدل تاريخي . استطاعوا ان يوجدوا كل اللحظات السياسية القديمة احادية الجانب في الحياة السياسية الجديدة . هيجل يبرر الثورة الفرنسية ولا يكتفي زبداً بتسجيل الامر الواقع (٣٥).

فإذا كان فيشته كما يقول برتران دو جوفنيل أباً روحياً الثورة الالمانية وابناً شرعيا للثورة الفرنسية فإن هيجل أيضا كان الابن الشرعي للثورة الفرنسية والأب الشرعي للثورة الألمانية القادمة.

وقد مثلت الثورة الفرنسية في نظر هيجل التحول السياسي للباطنية الألمانية أو تخارج المثالية الألمانية والعقلانية اليونانية وفلسفة التنوير والديانة المسيحية بمعنى لوثر . ونظرية هيجل إذن هى أن الذات غير المتناهية بمعنى الروح الحقيقية موجودة وجوداً خارجياً وواقياً للمرة الأولى فى الأزمنة الحديثة بفعل عام ١٧٨٩ وأن إلا فى الوفاق مع العمل التاريخي . وبعد اكتساب

التخارج السياسي يزول الجحود النظري . فالمقصود أساساً هو تحقيق اليقين الذاتي بالخلود والحقيقة القائمة في ذاتها ولذاتها (حقيقة الله) . وفيما يتصل بهذا اليقين عرفت النظرية الهيجيلية أن ثورة ١٧٨٩ تحققها بمعنى اليقين الذي لا ينتمي إلى الفرد بوصفه فرداً فردانيا وإنما ينتمي إلى الفرد بوصفه فرداً كلياً تاريخياً.

فقد أصبح السيد المسيح شخصية تاريخية . وكل منا فى التاريخ عليه أن يحقق عمل الوفاق . ومنذ تجسد الإله المسيحي أصبح على الروح الذاتية فصاعداً إن تستقبل ضمن الشرط السياسي الخارجي روح الحقيقة وأن تقيمها في هذا الشرط الخارجي . وهكذا تحققت حرية الفرد . وأدخل الفعل الثوري الحرية فى العالم أو اليقين الذاتي في الحقيقة الموضوعية . وهذا هو محتوى الثورة الفرنسية الجوهري.

صحيح أن الألمان قد أشاروا على السلطة الزمنية . وقاموا بإصلاح علماني . لكن الإصلاح العلماني لم يصل إلى مداه السياسية . وبالتالي لم يجتمع المثال والواقع (٣٦).

باختصار لم يضع الإصلاح من المثال أساساً للواقع . لم يضع الأمة الألمانية الخالصة على قدميها . ولا يستطيع الالماني أن ينفي أن الفرنسيين والايطاليين والأسبان يتمتعون بخاصية أكثر تحديداً (٣٧) . بعبارة أخرى ، لا يستطيع الألماني أن ينفي أن الفرنسيين و الإيطاليين والأسبان يتمتعون بخاصية تقسيم الهوية الداخلية وتوضيعها وتبيينها ، وبعبارة أعم اللاتينيون هم

مفكر و اختلاف الهوية و الاختلاف ، والارتباط بالخارج وبالتالي فهم مفكرون لا يلتفتون أبدا إلى كلية الروح أو هوية الاختلاف والهوية أو توسط الروح الألمانية نفسها في نفسها . وفي عمق أعماق الشعوب اللاتينية يوجد الإنسان خارج نفسه . فالحظ السير الباطني هو الموضع الألماني حيث لا يدرك الشعور اللاتيني العمق النظري لان هدفه هو تحديد التاريخ (٣٧).

وهكذا إقام الوفاق بين الله والتاريخ أولاً على أرض تجريدية كانت أرض الإصلاح الديني الألماني ثم تطور فيما بعد إلى نظام سياسى (الثورة الفرنسية). كان المفروض أن يقدم الوفاق أول ما يقوم في الذات بوصفها ذاتاً وفي شعورها الواعي. كانت الذات مجبرة على أن تتأكد من أن الروح تقيم في ذاتها أو من أنها وصلت إلى نفسها. أما مع حدث ١٧٨٩ فقد وصلت الذات إلى الحقيقة من طريق الثورة السياسية. أصبحت الذات كما كان يعي به الإصلاح وعيا نظرياً: الوعى بالذات (وعى الذات بالذات).

وهكذا حطم تاريخ العالم فى ١٧٨٩ امتيازات الملك وبلاطه. فقد كان المجتمع الأوروبي في جوهره ارستقراطياً مبنياً على إمتياز المولد . كما كان يتميز المجتمع الأوروبي بانه احتفظ بالقانون الوسيطي الذى كان يفصل بين لحظات ثلاث أو طبقات ثلاث : طبقة رجال الدين وطبقة النبلاء والطبقة الثالثة . لكن السيادة كانت الملكية الخاصة (٣٨) لأسرة الملك (٣٩) .

كانت الملكية تعارض إذن الحرية . وكان هذا التعارض المقدمة الأول ليقام الثورة . وفى ألمانيا أضاف هذا التعارض مزيداً من

اختلال التوازن السياسي من طريق التفكيك المطلق للإمارات المستقلة . أما فى فرنسا فقد كانت فرنسا على وعى بتفوقها الفكري على بلدان أوروبا كافة (٤٠) . لذلك كان التنوير فرنسيا قبل أن يتحول إلى ألمانيا.

ب - المعرفة السياسية

٤ - دفاع عن العقل

(أ) ضد السكونية :

يدعو هيجل دعوة مغايرة للسكونية السياسية . ويدعو الروح إلى أن لا تنقطع عن مسيرتها . كما يدعوها إلى أن لا تغلق باب التاريخ . ويدعو الفلسفة إلى أن تواصل إنتاجها فى عمق الوعي والشعور والضمير . وتدل هذه الدعوة الديناميكية على انغلاق سلسلة معينة من الصور الروحية فى عصر هيجل وعلى انفتاح سلسلة جديدة من صور الروح . فالروح تستخلص من شكلها الطبيعى فلسفات أخرى وتواريخ أخرى وأفعال أخرى وأعمال أخرى . ومن هنا لم ينغلق باب التاريخ (٤١) .

وها هنا أيضا يوجه هيجل انتقادا واضحاً للنزعة السكونية السياسية. وذلك فى إطار الانتقاد الأعم الذى يوجهه لسياسة الإعادة ضد الثورية. وحينما كتب هيجل يقول لشلنج فى نوفمبر من عام ١٨٠٠ إنه كان مشغولا ببناء نظامه الفكري سأل نفسه سؤال الطريق الذى عليه ان يمشي فيه حتى يعود إلى التدخل في حياة البشر. فأتبع خط السير الطبيعى لبرنامج بحثه الأصلى. وأحال على هذا النحو إلى الدراسات التى كان قد قامر بها حول دستور ألمانيا وشعبها منذ عام ١٧٩٩ والتى كانت قد شغلته طيلة فترة مراسلاته.

فإنها ليست المرة الأولى التى أظهر فيها هيجل اهتمامه بالسياسة . فهو منذ البداية كان قد ضرب مثالاً بطوليا بتيريزيه واقتبس نموذج افلاطون (٤٢) ولم تنفك الثورة الفرنسية ساعية وراء فكره.

كمـا يجب أن نتـذكر أن هيـجل فى فتـرة فرانكفـورت كان لا يفكر على الإطلاق وكان لا يعمـل على الإطلاق في مـعزل تام عن مـجرى الإحداث كما كان ذلك الحال فى فترة برن . وهكذا فإن أزمـة فكرة التى قـادت إلى التـحـول الفلسـفي والتـقني العلمي النهـائي قـد عـاصـرت انـخـراط هيـجل فى داخل مـجـمـوعـة من الشباب الراديكاليين الذين كانوا ينتظرون بلا صبر تحقق آمال شورة ١٧٨٩ فى ألمانيا فى مستقبل قريب . لكنه لم يحدث إلا فى وقت لاحق . وذلك لأسباب ما .

(ب) الاختلاف السياسي :

فالفكرة التى نصوغها عادة عن طبيعة الصلة الإجمالية التى تربط المثالية الفلسفية والواقعية السياسية تتأسيس على الاختلاف المنكر ، الخارجي ، المنفصل عن الواقع السياسي ، بين المثال والواقع ، بين المعنى والحياة ، بين الكلى والخاص . وهذه الفكرة الشائعة ، المنكسرة ، تختلف عن تصور هيجل للعملية التي تجري ضمنها الروح لتحقيق هدفها فى التاريخ ، فى تاريخ الشعوب.

ومن أجل فهم تصور هيجل لمجموع الصلات التى تربط المثالية الفلسفية والواقعية لابد من التذكير بأن واقع المثال ليس شيئا غير المثال . وليس هناك أسمى من المثال . ولا شىء يستطيع أن يظلوا على قدرة المثال فى أن يتحول إلى الواقع . ولا يستطيع المثال كذلك أن يجد الراحة والسلام إلا إذا حقق ماهيته . ولاشك أن هذه العبارات تجريدية وعامة . ولاشك أيضاً أن هناك فاصلاً (منكسراً) بين المثال والواقع التاريخي لروح الشعوب والأفراد . ومن ناحية السياسة نلاحظ أن الشعوب اهتمت بتخصيص الكلي الفلسفي والضقت إلى تحقيق المعنى . ومن ناحية الفلسفة (ناحية الانكسار) هناك هوة سحيقة تفصل بين التخصيص السياسى وبين التعميم الفلسفي . لكن من ناحية الفلسفة النظرية. الفلسفة التأملية) يتصل المثال الفلسفي بالضرورة بنفسه . وإذا كان الأمر على حال مختلف ، اى إذا

كان الأمر قائماً على انفصال المثال عن نفسه فإن ذلك يعني أنه ليس مثالاً صلاً وأنه متصل أو يتبع الواقع السياسي . إلا ان المثال يهدف أن يصل إلى تحقيق مثاليته . بعبارة أخرى ، ينبغي المثال جعل الواقع السياسي مطابقاً لنفسه . حقا ، نستطيع أن نقول إن المثال الفلسفي يهدف إلى امتلاك الواقع السياسي أو إن المثال الفلسفي يصير إلى ماهيته ، أى أن المثال عليه أن يفصل ويخالف ويموضع سياسياً تصوره . فى الاختلاف السياسى يحقق المثال الفلسفى تطابقه مع نفسه . لأنه حين يطابق الواقع السياسي المثال الفلسفي تقوم حرية المثال الفلسفي . وتبعا لتحديد المثال على هذا النحو يكف التقدم التاريخي الواقعى عن الدلالة عن أنه تقدم من خارج المثال الفلسفي . كما يجب أن نضيف أن الوعى العام يسلم بأنه لكى يتحقق الوعى مثاله عليه أن يمر بمراحل متدرجة.

إذن يجب أن يصل المثال الفلسفي إلى الواقع نفسه من حيث تموضع المعرفة وتغييرها إلى واقع سياسي ضمن إطار إنتاج ذاتي وموضوعي للمثال الفلسفي . هذا هدف تاريخ العالم وفلسفة العالم . والجوهرتي فى الأمر هو أن الهدف ينتج عن عملية تاريخية طويلة المدي.

حقا إننا نعرف أن الوعى الفلسفي لا يتوقف عند اليقين الحي الذى لا يعبر سوى عن رأى شخصى أو وجهة نظر فلسفية لاعن معرفة.

فتاريخ العالم يبين العملية الفلسفية والنمو المتدرج الذى يمر

به العقل العارف ويحقق حقيقته التى هى الحقيقة نفسها . تاريخ العالم هو تاريخ الفلسفة نفسها . هو معرفة العقل بنفسه وتحقيق العقل لنفسه وكحقيقته . ويجسد الشعوب مبادئ اكتشفها العقل بداخله واجب على أن يضعها فى الواقع السياسي.

إذن يوجد هناك ترابط ضروري بين الواقع السياسي وبين المثال الفلسفي . وهو الترابط الذى يقيمه العقل الفلسفي نفسه.

صحيح أن أغلب الوقت نشكو من المثل التى لا تتحقق ابداً. فهى مثل بعضها العقل والخيال ولايستطيعان أن يحققانها فى الواقع . ونشكو أيضا أن مثل الشباب تتحول إلى أوهام حينما تصطدم بالواقع البارد (٤٣).

ومن المؤكد أن العقل هو الذى يضع المثل. ومن المؤكد كذلك أنها بطبيعتها ذاتية. لكنها ليست ذاتية وحسب وإنما هى مثل ذاتية وموضوعية معا ومن ناحية الذاتية نفسها. بعبارة أخرى، يجب أن يقتنع الفرد . لكن يجب أيضا أن يكون الواقع السياسي متطابقاً . والقانون هو الصلة الحميمة بين أخيلة الفرد الذاتية وبين واقعية الحالة السياسية . وقانون التاريخ تاريخ العالم هو تماثل الهوية العقلية (الفكرية والموضوعية) والاختلاف الفردي (الواقعي والذاتي) من الناحية الذاتية . يقول القانون تبعا لهيجل - بالتأثيرات المتعارضة وبالتأثيرات المعاكسة التى تنفي مفعول القانون العام (الصارم والموضوعي) فيصبح القانون ميلاً من ميول الاستقامة الحتمية.

صحيح أن هيجل يقول أن الأفراد ليسوا سوى خدم وأدوات

لتاريخ العالم . لكن أهداف التاريخ لا يمكن أن تتحقق بدون (٤٤) تحصيص الكلية الفلسفية . فهو يقول إن المصادفات والخصوصيات قد حصلت على الحق العظيم من التصور نفسه على سلطة ممارسة هذا الحق العظيم (٤٥) في صناعة التاريخ. لكنها الصناعة التى تظل مشروطة أو مربوطة بالمثال الفلسفي. فالتاريخ سير عقلي والفلسفة بالقدر نفسه واقع تاريخي.

وما نطلق عليه اسم الواقع (WIRKLICHKEIT) يظل موضع نظر عند الفيلسوف . فالفيلسوف يعتبر الواقع بهذا المعنى شيئا ممكن الظهور لكنه شئ ليس فى ذاته أو لذاته واقعاً (٤٦). الواقع ظاهر جوهري أو الجوهر الذى يظهر فى التاريخ. أما الفلسفة فلا يجب أن تكون كمن يطمئن الإنسان . لأن الدين هو الذى يقوم أو المفروض إنه يقوم بهذا الدور . يطمئن الدين الإنسان من أهوال تناقضات التاريخ . أما الفلسفة فتتصالح مع الزمن وتحول الواقع الذى يبدو غير عادل وترفعه إلى مرتبة العقلانية وتبين أنه مؤسس على الفكرة نفسها فينبع من العقل (٤٧). والخلاصة التى يستخلصها هيجل هى أن ما هو فارغ ليس مثالا وأن المثال الوحيد هو الواقع . فالفكرة تجعل نفسها مرتوكة فى العالم (٤٨).

ومن ثم فالمثال الفلسفي والواقع السياسي ليسا شيئاً واحداً. لأن المثال الفلسفي هو حقيقة الواقع السياسي من حيث إنه يحتوى على مضمون هو نفسه المضمون المطلق أو الإله أو خط سير الإله فى الكون . وإذا كان المقصود بالواقع السياسي الإمر

الجوهرى والحقيقي نفسه فبالتالي الإله هو الواقع الحقيقي . وإذا كان هيجل يقبل بأن نطلق على مذهبه صفة المثالية المطلقة فإن ذلك فقط بمعنى أن المثال الفلسفي فى معناه الملموس والموضوعي هو حقيقة الواقع السياسي.

(ج) ضد النزعة الأخلاقية :

نقول إن مذهب هيجل هو مذهب المثالية المطلقة . ولانقول إن مذهبه هو مذهب «مثالية الوعى» . فمذهب مثالية الوعى يعارض بين الواقع والمثال معارضة هى جوهر الرؤية الأخلاقية للعالم . من المؤكد أن فيها وعيا بالذات . ومن المؤكد أيضاً ان الوعى الذاتي بالذات يتحول من الخاص إلى العام ومن العام إلى الخاص.

تمثل الاخلاق لحظة من لحظات نقد القطعية بين الذات والعالم . لكن النقد الأخلاقى لهذه القطعية لا يستقيم للنهاية لأنه يتضمن أن الفرد يتخيل أنه يمتلك نفسه تماما وأنه عطة نفسه وحسب.

إلا إن ماهو أخلاقى ليس بديهيا على وجه الإطلاق . والوعى وحده لا يضمن وحده سلامة الفعل.

ويضيع الوعى فى اللاعقل والعبث حينما ينسب بداخل ذاته لكى يبحث ما يجب أن يفعله وأن لا يفعله . ولا يعارض هيجل الوجود التجريبي والوعى . ولا يجعل من الوعى مبدأ تجربة أو فكرة تكتفي بذاتها . وإنما هيجل يربط الوجود التجريبي بالموضوعية والمحتوى والخبرة والمجتمع وينفى فى الوقت نفسه الأخلاق كأمر يتمتع فقط بطابع غير مشروط وإلزامى ويحافظ على التوسط بين رأى (ص) الإلزام وبعدية المحتوى.

والأخلاقي الحقيقى أو المحافظ الحقيقى لا يمكن أن يتصور هذا النوع من التوسط بين الواقع والمثال . وأما المحافظ الحقيقي

فيتخيل دوما مثالاً وهمياً يوجد فيه الفرد خالصاً ، لنفسه وفى نفسه.

يختلف إذن النقد الهيجلى للأخلاق عن المحافظة على الأمر الواقع التى تنزع نزوعا فردياً خالصاً . ويتضمن نقد هيجل أن العقل لا يفرض نفسه من الخارج على الواقع بوسائل أخلاقية مثالية وإنما يطلع العقل الواقع على آخر إفعاله فى العالم اللاوى والعنيف وشبه الطبيعى . وإذا كان الأمر مختلفاً ، أقصد إذا كان العقل لا يتدخل فى صورة لاوعية فى التاريخ فإن ذلك يفى انغلاق باب التاريخ وضبط العقل لكل العلاقات فى تنظيم كلي حقيقي.

وهكذا فإن فلسفة هيجل تختلف اختلافاً واضحاً عن التمييز بين الهوية الفلسفية والواقع السياسي .فالرؤية الأخلاقية للعالم تبعا لهذا التتمييز تنطوي على فلسفة تماثل التماثل الفلسفي دون الاختلاف التاريخي ، والتماثل الأخلاقى ، التجريدي أو المجرد من الاختلاف يخلط بين الفلسفة الصينية والمنظومة الإيلية وفلسفة إسبينوزا . وهو الخلط الذى تقوم به الفلسفة الصينية نفسها وفلسفة فيثاغورس والعقيدة المسيحية . فالقاسم المشترك بين هذه الفلسفات جميعا هو استخدام أرقام مجردة وخطوط مجردة.

ومن هنا نشأ الشك فى التاريخ . وتم التساؤل حول ما إذا كان تقدم التاريخ والحضارة قد حسّن البشر ودفعهم إلى مزيد من الاخلاق ام لا (٤٩).

وهنا يجب أن تميز بين نوعين من الأخلاق ، الأخلاق بمعنى MORALITAT والأخلاق بمعنى SITTLICHKEIT . وأما الأخلاق بمعنى MORALITAT فهى الأخلاق المبنية على قصد وذكاء الذات وهى مؤسسة على الأحكام التى تصدرها الذات (٥٠) . اما الأخلاق بمعنى SITTLICHKEIT فهى الأخلاق المبنية على العدل فى ذاته ولذاته والخير فى ذاته ولذاته والديني فى ذاته ولذاته والشر فى ذاته ولذاته (٥١) .

وهكذا يسير التاريخ على الأرضية الأخلاقية SITTLICH-KEIT للمثال الفلسفي وليس على الأرضية الأخلاقية NORAL-ITAT الخاصة بالوعى الأخلاقى بالفرد المنعزل بإرادته وبطريقته فى الفعل . والأدق أن نقول إن واجبات وتقديرات وادعاءات الفرد هى لحظة خاصة في قياس فلسفي . لأن تاريخ العالم لايسير على الأرض الأخلاقية بمعنى NORALITAT وبالتالى يستطيع أن يخفي هذا الجانب لأخلاقى الذاتي (NORALITAT) . فإن ما يسرده التاريخ هو لحظات السير العقلى للتاريخ ومراحل العملية السياسية التى يجرى ضمنها العقل.

(د) نفى النفى الفكرى (الذهني) :

ومنذ كتابه عن دستور ألمانيا (١٨٠٠ - ١٨٠٢) المبكر وهيجل يدخل رابطة أدق بين تفكير المفكر وبين حركة الشعوب . فالمفكر الذى يفكر يفيد من حيث أنه ينقل إلى الشعوب الوعى بطبيعة الحدود التي تعاني منها [٥٢] . وترغب في أن تتعدها .

وبالتالي يلاحظ هيجل حدود النقد الفلسفي الذهني الخالص الذى يعترض على الواقع الراهن باسم مثال مغاير . والنقد المحايث للمؤسسة الذى طورته فى القرن العشرين مدرسة فرانكفورت شبيه بهذا النقد الفلسفي الذهني (الفهم).

ومن المؤكد أن شرعية المثالية السياسية تقوم على أن كل ظرف تاريخي حقق أو يدعى تحقيق الكلي الملموس فى لحظة ما من لحظات التطور التاريخي . ويستخلص هيجل فى ضوء ذلك تناقضا بين الكلى وبين الحقيقة التي يحويها الكلي ويدعى تحقيقها. إنه يستخلص تناقضا بين المجهول الذى يبحث عنه الشعب الألماني فى صورة لا واعية وبين الحياة التى يعيشها. فمجرى التاريخ يحمل بداخله «جهداً» مبذولاً على سبيل التقريب بين المثال والواقع [٥٣].

وفيما بين سنة ١٨٠٠ - ١٨٠٢ كان هيجل يشعر بالحاجة إلى (BERPURFNIS) أن تتحقق فكرته السياسية في الحياة الفعلية . وسيظل واحداً من المفكرين الذين لا يستطيعون أن يعيشوا وحدهم لأنهم يشعرون بالحاجة إلى اللحظة الحيوية بداخل تطور

الأفكار . فالمشكلة التي تثيرها النزعة المثالية (مثالية الوعى) هى مشكلة بسيطة: إما أن يبقى المفكر بداخل العالم الباطني وهو الافتراض الذى يقود إلى الموت الدائم (٥٤) أو أن يحاول أن ينفي نفي الوضع القائم . وأما هيجل فسينفى السياسة نفيا مزدوجاً. وأما الحس المشترك والعام والذى يعانى دون أن يفكر فى المعاناة فإنه يدل على أن العوام يشرفون المسالب وعلى أنهم يقبلون السالب الذى يحمله الوضع القائم . فالحس المشترك يعتبر السالب اعتباراً أزلياً والمتناقضات نهائية ومطلقة.

صحيح أن نفى النفي الذى يحمل الوضع الراهن لا يجب أن يتم فى نظره من طريق العنف (٥٥). وذلك سواء أكان المرء يمارس العنف ضد نفسه أو كان العنف يمارس على المرء من الخارج . ففى الحالين يبقى القدر كما هو . فليس العنف هو الذى يفصل بين الحياة وبين المحددات والحدود . والعنف الذى يمارس على القدر من الخارج يفشل لأن المقصد لم يفهم . يفشل العنف لأن الفعل العنيف تدخل غير شرعي فى حقق فى الملكية الخاصة والإمتيازات والقواعد الموضوعة . وسواء أكان كارل مور أو جوستاف أدولف هو الذى يقود البروتستانت الألمان ضد الرابطة الكاثوليكية فالأمر لايعدو كونه عنصراً خاصاً من عناصر البنية الإجتماعية الكلية والمتعارض مع كل العناصر الأخرى وبعض النظر عن النجاح الناتج عنه فإنه لا يعدو كونه نقلة مهزوزة فى ميزات القدر تعود إلى توازنها السابق بإصرار حتى تترك الوقت ينضج لتغيير أصيل فى الوضع القائم.

صحيح أن هيجل لاحظ فى عصره أن النظام الاجتماعي القديم أصبح لا يشبع احتياج الإنسان . لكنه لاحظ أيضا في ضوء نظرية القدر أن عصره لا يؤذن بميلاد حياة أفضل (٥٦) وهذا هو المعنى النظري العميق لانهيار الثورة الألمانية التى كان يأملها هيجل وزملاؤه آنذاك.

حقا ، كان المفروض أن يقوم بالثورة الكانطية فى الممارسة تبعاً لهيجل أناس يأتون من آفاق فكرية واجتماعية متباينة أتم التباين . كان المفروض أن يقوم بالثورة الشخصيات الكبرى (نابليون) والشعوب والشعراء (جوته وشيللر وهولدرين) والطبيعة والقدر . وبالتالي لم يكن هيجل بورجوازيا راديكالياً . فحركة الشعوب فى ١٧٨٩ لم يكن وارداً أن تقود إلى المساواة والمجتمع الذى كانت تطمح لإنجازه هو مجتمع « الانسجام المسبق » بين الطبقات المتناحرة.

وكان هيجل قد رأى أن الحياة السياسية فى المانيا قد انحطت إلى صراع طبقى بسبب تحول السلطة الكنسية إلى قوة جمارة ، أى تحول الكلي إلى فكرة دون الواقع الكلي . ويطابق تصور هيجل للتناقض بين الكلي المتفكر فيه وبين الكلي الملموس حاجة الواقعية السياسية إلى حل هذا التناقض . يدعو هيجل إلى حل لا إلى «السلب الخالص» (٥٧) .

وبالتالي يتبين من كتاب «دستور المانيا» أن هيجل ينزع نزوعاً سياسياً واقعياً حقيقياً. فهو يقول: «إن نشر الأفكار الواردة فى هذا الكتاب قد لا يكون له هدف أو مردود غير نقل فهم الواقع (٥٨).

كانت الإمبراطورية الجرمانية قد تحولت منذ عام ١٦٤٨ إلى دولة فكرية (GEDANKENSTAAT) . صحيح أن كل اشكال الوحدة الدستورية بقيت . لكن في الواقع ظلت المانيا تعاني من تفكك الإمارات الصغيرة والتجزؤ الإقطاعي لعدة قرون . وكانت «الدولة الفكرية» تعني في الممارسة ان المانيا لم تصل بعد إلى وحدة قومية وحضارية.

وهكذا فمشكلة ارتباط الفلسفة والسياسة وارتباط السياسة والفلسفة يكون بالتأكيد نقطة أساسية بل حاسمة على طريق إشكالية نهاية الفلسفة في اعمال هيجل.

أولاً: من داخل إنتاج هيجل نفسه ، النظرى والجدلي ، نلاحظ ورود تصريحات واضحة في الجزء الرابع من المقال عن الحق الطبيعي . فهو يربط ربطاً مباشراً بين التاريخ والفلسفة . ويقول إن على الفلسفة أن تشرِّف ضرورة التاريخ الأخلاقي السياسي [٥٩]، بوصفه تاريخا عقلياً تاماً في قلب مصيره الوضعي. والمقال عن نزعة الشك كان هيجل أيضا قد كتب يقول إن هناك توازيا بين منتوج الممارسة النقدية للفهم المتفلسف الذى هو الشك وبين منتوج المجرى الضروري للعالم [٦٠] . واستطاع في آخر مقال الحق الطبيعي أن يتجاوز هذا التوازي البسيط إلى اعتراف الفلسفة نفسها بتجذر الفلسفة نفسها في النمو العقلي للتاريخ الأخلاقي والسياسي.

وبالتالي فمنذ الأعوام الأولى من إقامته في إيينا ينظر هيجل إلى تعقيل الضرورة الإخلاقية السياسية للفلسفة . وقد مثل مقاله

عن الحق الطبيعي مرحلة دقيقة على طريق هذا التطوير الفكري لطبيعة العلاقة بين الأخلاق الموضوعية والفلسفة . وحقق التصعيد الاخلاقى فى (الموضوع) للفلسفة فى هذا المقال عن الحق الطبيعي بالمماثلة بين السياسي والتفلسف [٦١] . وهو بذلك يؤكد الارتقاء الذى كان قد بدأ منذ بداية إقامته في إينيا باحتواء الكلية الفلسفية النظامية على السياسة.

إذن بدأ هيجل بفصل الفلسفة عن السياسة على طريق ملكة الفهم المتصلب ثم ضم الفلسفة والسياسة على طريق ملكة العقل المرن الذى يربط بين الهوية السياسية وبين الاختلاف السياسي (الانكسار والإنفصال) دون أن يكتفي بالتعارض أحادي الجانب (الفهم) أو بالمستوى السياسي (الشك) . فالشك السياسي ممارسة لا تعي بذاتها وعياً مباشراً ولا تتصور نفسها تصوراً كليا يضم التوسط والفلسفة . ويتبع الشك السياسي من تحويل السياسة إلى أفق لا تتعداه الفلسفة إلى ماهو أعمق . ومن ثم تستلزم الوحدة الهيجيلية (الفلسفية والعقلية) ضم الحد السياسي إلى عملية الفلسفة المحايثة . الوحدة العقلية لا المنكسرة . فالفهم عاجز عن فهم السياسة أو ضمها إلى العملية محققة ذاتها فلسفياً.

وبهذا المعنى يتبين من الإشارات والتنبيهات المختصرة الواردة في آخر النص المعاصر للنصين السابقين (الحق الطبيعي ونزعة الشك) نص نظام الحياة الأخلاقية (الحياة الاخلاقية الموضوعية) أن المعنى الملموس للفلسفة هو أنها حد نهائي من

محدود حياة الشعب الأخلاقية . وهذا المحور يطور الفكرة القديمة التى سبق أن قال بها في مخطوطة بوينجين [٦٢] .

٥ - الدولة العقلية :

وهكذا ففي حين كانت الفلسفة لاتزال تمارس كممارسة خاصة عند القدماء اليونان فهى أصبحت في العصر الحديث تتمتع بوجود راهن بداخل الدولة . وانطلاقاً من هذا التحديد تم بناء الاستخلاص المحافظ لفلسفة هيجل السياسية . بعبارة أخرى ، استخلص البعض من هذه المقدمة أن الفلسفة عند هيجل تخدم الدولة كما كانت فى العصور الوسطى تخدم اللاهوت . واستخلص التيار المحافظ نفسه أن أعمال هيجل هى الغطاء النظري للرجعية البروسية أو أنها مالت على نحو من الأنحاء في اتجاه سياسية الإعادة ضد الثورية الفرنسية . وهكذا يصبح هيجل مرافعاً فلسفيا عن الأمر الواقع وعن الدولة الشمولية فى آن واحد.

لكن التقليد التأويلي النابع من مفكرين كبار فى العالم العربي من أمثال . ريتير وفر . روزنيزڤيج وإريك ڤيل وغيرهم من كبار المفسرين لنصوص هيجل وفكره وأعماله ، أقول إن تقليداً تأويلياً آخر قد صنع من الفلسفة شيئاً آخر وأكثر من خادمة مطيعة للدولة.

لاشك أن هيجل قد سلط الضوء منذ مقاله عن الحق الطبيعى على الصلة بين الحياة السياسية وبين الحياة الفلسفية كوجهين الواحد موضوعي (الوجه السياسي) والآخر ذاتي (الوجه الفلسفي) كعملة واحدة هى الوجود المطلق . وما هو عليه الدولة

موضوعياً هو نفسه ما عليه الفلسفة ذاتيا: الإستمتاع المنسجم بالوحدة بين الروح والإله . ويجب أن نلاحظ أيضا أن هيجل كان يعمل موظفاً في الدولة . فقد مارس مهام التدريس في إيينا وهيدلبرج وبرلين . ومارس وظائف إدارية في بروسيا . فكان عضواً في اللجنة الملكية للامتحانات في ريف براندينبورج ونحو آخر حياته ، في عام ١٨٣٠ ، كان يشغل منصب عميد جامعة برلين (٦٣). وفي عام ١٨١٦ تم تعيينه فى هيدلبرج فى منصبين مختلفين هما مدير مدرسة نورمبرج الكلاسيكي وأستاذ الفلسفة والدين (٦٤).

لكن فى عمله كان هيجل فى خدمة الشئ نفسه متحركاً بعمق بفعل الاندفاع الداخلي أو المحتوي النظري لعمله دون أن يهتم بشئ آخر أو بأشياء أخرى عرضية . فقد كان هيجل يريد لنفسه أن يصبح سكرتيراً لا للدولة أو إنما لروح العالم . وبهذا المعنى وفي مداخلة مشهورة أمام مستمعيه في إطار افتتاح محاضراته في برلين في ٢٢ أكتوبر من عام ١٨١٨ راح يحيي الملك . لكنه شدد عدة مرات على الطابع المستقل التام الذى يتطبع به الفكر الفلسفي فى نشاط الدولة . وقال إنه آن الأوان لكى تنمو إلى جانب حكومة العالم الفعلي مملكة الفكر الحر (٦٥) . كان قد آن الأوان إذن من الناحية السياسية لكي تتحرر الفلسفة من نشاط الدولة وتعنى بباطنية الفكر وفي وطنه الحر حيث تتمتع الذات المفكرة بنفسها ولنفسها وتحت قيادة نفسها وهكذا لايرى هيجل أن على الفلسفة أن تخدم الدولة بل الدولة نفسها فى حاجة إلى

تسويغ وجودها من الناحية الفلسفية . وفقط الأفكار هى التي تصفي ماهو قابل للبقاء ويجب أن ما يجب أن يكون له قيمة أن يفسر ذاته أمام الذهن والفكر (٦٦).

صحيح أن الفلسفة هى واحدة من اللحظات الممتازة فى حياة الدولة نفسها. لكن الفلسفة تمارس ممارسة شرعية على الدولة بوصفها جانباً مفروضاً من فوق. لأنه يمتلك سلطة تأسيسية ونظامية. وبالتالي فمهمة الفلسفة هى أن تساهم في تأسيس مجموع لحظات روح الشعب. فيقول هيجل إن مملكة الروح هى مملكة الحرية وإن كل ما يعطي منطقاً للحياة البشرية وكل ما يتمتع بقيمة وصلاحية يتمتع فى الوقت نفسه بطبيعة روحية (٦٧).

إلا إنه إذا كانت الفلسفة هى الهيئة التشريعية التي يصدر عنها كل أشكال الحياة الاخلاقية فإن روح الشعب هى التى تحين هذه الأشكال فى الدولة وكالدولة بحيث أن السير الكلى للوعى الفلسفي الذى يحقق عبْر الوعى المتفلسف المعرفة المطلقة يتم فى المكان الكلي أى فى الدولة . إذن في النشاط الذى تقوم به الدولة تصل روح الشعب إلى العقل والوحدة المتوسطة (الملموسة) بين الكلية والخصوصية . ولأن الفرد يحمل بداخله الكلي فالدولة تحقق حرية التفكير والتفكير في وحدة الكلية والخصوصية . يصبح العقل فى الدولة موضوعاً ويتحقق تحقيقاً وضعياً . ويقول هيجل إنه فقط في الدولة يتمتع الإنسان بوجود مطابق للعقل (٦٨) فهدف السير الظواهري هو أن يكف الوعى المتفلسف عن كونه وعيا ذاتيا فقط وأن يتموضع فى الدولة . بدهى أن الوعى

المتفلسف يستطيع أن يستخدم الدولة كوسيلة للحصول على ما يمكنه من ممارسة عملة المهني كمدرس أو استاذ للفلسفة بل كل ماهو عليه الإنسان يدين به إلى الدولة . هنا يقوم وجوده . وكل قيمته وكل فاعليته الروحية لا يتمتع بها إلا بالدولة . وما يصوغ فاعليته الروحية هو أن العقل ووجوده نفسه يصبح موضوعاً له بوصفه ذاتا عارفة (٦٩). يعبر الحقيقي عن نفسه عبر الدولة الحقيقي بمعنى وحدة الكلية والخصوصية ، الباطن الفكري والخارج الفعلي ، العقل والانفعال .إذن نرى أن فلسفة الدولة الهيجلية لا تنفي سير الدولة بالإرادة الذاتية ، المنفعلة بل الإرادة الذاتية هى العنصر المهدئ والمحقق ومحرك تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ على السواء.

ومن ثم فالصلة التقنية (الغاية والوسيلة) لا تربط الدولة والفلسفة وإنما الدولة هى الفلسفة القائمة أو الحاضرة حضوراً موضوعياً فى روح الشعب . ولا يحق للفلسفة أن تقوم بمعزل عن الدولة وأن تعبير الدولة وسيلة خالصة على طريق الوصول إلى أهدافها الخاصة بها . وما يتحقق حقا في الدولة والفلسفة ليس شيئا غير بيان الحقيقة لنفسها من طريقين مختلفين في الدرجة لا فى الجوهر طريق الحياة الأخلاقية (الموضوعية) . وليست الدولة محصلة الفلسفة كما أن الفلسفة ليست محصلة الدولة . لأن الروح نفسها هى هدف ووسيلة نفسها دون تدخل أى عنصر خاريجي.

صحيح أن الحقيقي يخدم أهدافا أخرى . لكننا نستطيع أن

نقول إن الله مفيد فقط إذا اعتبرنا هذا القول دنيوياً غير مطابق تماما المطابقة لما نحن بصدده (٧٠) .

٦ - المستبد الفيلسوف :

في ختام الفصل الثاني من القسم الثالث من محاضرات هيجل عن فلسفة التاريخ والعصر الحديث الذي تعرف فيه الروح اخيرا نفسها يبدو أن هيجل يلحظ فى فريدريش الأكبر شخصية تتمتع بالجمع بين الفلسفة وبين الحلم المستبد . ففريدريش الأكبر لم يدخل فقط بروسيا ضمن القوى الأوروبية الكبرى كتوة بروتستانتينية وانما كان ايضا ملكا فيلسوفا . وهى الظاهرة الخاصة والوحيدة تماما فى العصر الحديث وكان ملوك انجلترا علماء فى اللاهوت غطاماً يناقشون مبدأ الحكم المطلق . اما فريدريش الأكبر فقد أدرك المبدأ البروتستانتي من الناحية الدنيوية . ولأنه لم يكن فمازاً فى الصرعات الدينية كان على وعى تام بالعموم الذهني العمق الأخير للروح والقوة الواعية بنفسها للفكر (٧١).

ونظرية هيجل هذه حول الملك الفيلسوف التى تقوم من بين ما تقوم عليه على نموذج فريدريش الأكبر هى جزء من نظرية أكبر هى نظرية الرجال العظام في التاريخ من أمثال فريدريش الأكبر والإسكندر الأكبر وميصر ونابليون الذين حققوا الوحدة الفعلية بين الكلية الفلسفية وبين الخصوصية السياسية . فهم يدركون الكلية الفلسفية ويحولونها إلى واقع ويحققونها . لذلك يسميهم هيجل «الأبطال» . (HEROEN) . العقلانية الخفية ، تحت الأرضية ، تصل من خلال فعلها إلى وجود راهن والوحدة

السياسية الحقيقية التي يوجدها المستبد تخرج المحتوى الذى بلوره العقل من داخله وتبقاً لقوته السياسية الخاصة.

وهكذا فالرجال العظام هم الذين يدركون الضرورة التاريخية أو إمكانات التحول . صحيح أنهم ليسوا فلاسفة بالمعنى الحرفي لكنهم يعرفون كيف يربطون بين العصر والكلية الفلسفية. يعرفون التصور والكلية في اثناء حدوثها (٧٢). ويعبرون عن ميول العصر العميقة (٧٣). ويعبرون عن معرفة العصر نفسه . ويحققون هدف الفلسفة، ويربحون تصورهم ، وتصورهم للعصر يجعلهم تعساء.

هذا هو الحل الهيجلي لمشكلة افلاطون القديمة المعروفة . هل يجب أن يصبح الفلاسفة ملوكاً ام يجب ان يصبح الملوك فلاسفة ؟ وكانت إجابة أفلاطون على النحو الذى هو اقرب إلى صياغة السؤال منه إلى صياغة الإجابة (٧٤). هذا هو التردد الأفلاطوني الذى ظللنا نسجن فيه افلاطون المثالي دون اى وجه حق . وقد أطلق هيجل على التردد الأفلاطونى صفة (ANMASSUNG) (٧٥) ، اىّ صفة العجرفة . ذلك ان المشكلة بالنسبة لهيجل ليست ان يتماثل فى الشخص نفسه صفة الملك وصفة الفيلسوف وانما هيجل يقصد ان الدولة والفلسفة تغيرتا منذ عصر افلاطون . فقد تم تنصيب فريدريش الثاني ملكاً فيلسوفاً . كان ملكاً واهتم بميتافيزيقا ڤولف وبالشعر وبالفلسفة الفرنسية . كان فيلسوف بمقياس عصره . وتبدو الفلسفة انها كانت عملاً خاصاً بسيطاً بسبب ميل الملك الشخصى وانفصال الفلسفة عن كونه ملكاً. لكنه كان بالرغم من ذلك ملكاً فيلسوفا بمعنى انه رفع الخير إلى

مرتبة المبدأ الكلي [٧٦]. صحيح أن الأمراء الذين جاءوا بعد ذلك أصبحوا لا يطلق عليهم صفة الفلاسفة. لكن المبدأ نفسه بقًى وهو مبدأ تأسيس المؤسسات على غاية كلية فى ذاتها ولذاتها ولم يرد أفلاطون ان يقوول شيئا سوى تأسيس المؤسسات السياسية على هدف كلي فى ذاته ولذاته. لأنه من المحال حقا ان يكون المرء فيلسوفا وملكا فى آن واحد. بعبارة أخرى، كان فريدريش الثاني ملكا ومثقفا بالمعنى العام لكلمة مثقف ودون أن يكون فيلسوفاً حقيا بطبيعة الحال أو فيلسوفا تبعا لتصور هيجل.

٧ - الثورة القانونية :

ماسبق نستخلص أن واجب الدولة هو تحقيق هدف الفلسفة الخاص ، أى الحرية أو القانون . وحقا أنتجت الثورة الفرنسية فى العام ١٧٨٩ النظام القانون الذى يكفل الحرية للمواطن والنظام القانوني فى ذاته ليس أكثر من تجربه بلا جدوى لا تبادل به فلسفة التاريخ . وهو إذا كان يحقق الحرية فهى حرية شكلية لا تصل إلى الواقع والتاريخ . وإذا كان صحيحا أن هيجل يتفق مع الحركة الدستورية فى المانيا فى عصره فإن الصحيح أيضا أن التحقيق القانوني للنظرية الفلسفية الأكثر تماسكاً لا يتسق تماما مع الحركة الواقعية للحرية.

والمشكلة التي يثيرها القانون هى مشكلة ثنائية الحرية الشكلية والحرية الواقعية . بعبارة أخرى ، بأىّ معنى ترسم الخطوط الأساسية للقانون حدود تحقيق الفلسفة فى القانون؟

بَينَ المؤلفون الذين كتبوا عن الجانب الواقعي في فلسفة للحرية وأهم من بين هذا الجانب هو ك. هـ. إيلتينج [٧٧]. وسبق أن أشرنا إلى طبيعة الحرية عند هيجل في الباب الأول البحث لكن يجب أن نذكر هنا أن عديداً من الأخطاء انتشرت حول نظر هيجل للحرية التى تتصل بالقانون . وهى أفكار تغرض نفسها وكأنها حقائق قائمة بذاتها . ولا أريد ان أشيرهنا إلا لما يتصل بشكلانية أو واقعية الحرية فى تصور هيجل للقانون.

ويرى هيجل أن نظام القانون هو مملكة الحرية المتحققة

بالفعل (٧٨). فالقانون هو ما يسمح للإرادة أن تصبح مرة فى الوجود. القانون هو الحرية المتحققة . ومن هنا ففلسفة الحق هى فلسفة فكرة القانون ، أى الحرية والتحقيق القانونى للحرية وفكرة القانون ليست تصوراً بسيطاً بمعنى أن الحرية لا تعنى شيئا بدون الحق . وتبين فلسفة هيجل لفكرة الحق الطابع الجزئى واللا حقيقي للحرية التي لا تصبح حرية كلية وحقيقية إلا بالتحقيق القانوني . فالحرية بدون الحق حرية محددة لكن مجردة وذهنية : إنها حرية غير فكرية . وبهذا المعنى تظل الحرية الذاتية التى بلا قانون جرية شكليه لكن ليس بمعنى أنها تستقبل مضموناً قانونيا غير مضمونها . فهى بوصفها الشكل المطلق نفسه يصبح كلها تحديداً . تصور القانون وحده هو الذى يملك واقعا فعليا بحيث أن الحرية تعطى لنفسها قانونها . والقانون الذى لا تصنعه الحرية يبقى قانونا يجريبياً وعابراً وبسيطاً وعرضياً وخارجياً وظاهزاً بلا جوهر أو اتجاه وباختصار يبقي قانون لا حقيقي ووهم . وبالرغم من كون الحرية مجردة فهى حرية ملموسة.

ويميز هيجل بين نوعين من الطبيعة . وأما النوع الأول فهو نوع الطبيعة الممكنة . وأما النوع الثاني فهو نوع الطبيعة العملية التي تحقق الطبيعة الممكنه فى التقدم التاريخي . ومن هنا فهيجل يربط بين النوعين فى الوقت نفسه.

أولاً: الإرادة حرة فى ذاتها ، في صورة مباشرة فى القانون المجرد أو الشكلي . لكنها ثانياً الطبيعة الثانية حرية لذاتها ، فى

صورة مباشرة ، فى الدولة القائمة على القانون والتى لا تحتوى فقط على القانون المدني وإنما تحتوياأيضا على الأخلاق الذاتية (NORALITAT) والأخلاق الموضوعية(SITTLICHKEIT) وسير تاريخ العالم . ولكنّ لا تمكث فى الطبيعة الأولى مجال القانون المجرد والشكلى يتوجب على الإرادة الحرة فى ذاتها ولذاتها أن تعطي لنفسها طبيعة ثانية : «جـ «الدولة» بوصفها حرية ، هى فى استقلال إرادتها الجزئية استقلالا ذاتيا حرا ، كلية وموضوعية بهذا القدر تماما ، أن هذه الروح العضوية والواعية : ١- لشعب ما تصبح واقعية بالفعل ، وتتكشف من خلال ، ٢ - علاقات الأرواح القومية المختلفة ، ٣ - فى التاريخ العامل ، بوصفها روح العالم ، التي حقها اسمى الحقوق» [٧٩] . وهكذا فالطبيعة الثانية التي تنتجها الروح على أساس نفسها هى نظام القانون الواقعى.

وتوحد الدولة الحرية والقانون . لذلك فالطبيعة الثانية طبيعة اسمى من الطبيعة الأولى. فهى الحرية في شكلها الملموس. لكن هذه الطبيعة الثانية تخضع إلى تطور آخر من تطورات الحقيقة المطلقة وروح العالم . وعلى كل حال تصوغ الطبيعة الثانية (الدولة) وتحقق الإرادة الجوهرية والوحدة العقلية بين الوعى بالذات الخاص والكلى . إذن هل حققت الدولة الشمولية في القرن العشرين فلسفة الدولة الهيجلية؟

٨ - قدر الهيجلية السياسي :

إذا سلطنا الضوء على المعنى التاريخي للهيجلية سوف نجد أن فلسفة هيجل تبدو وكأنها تحققت عبر سياستين كبيرتين واثنتين متعارضتين فيما بينهما تمام التعارض فى القرن العشرين ، سياسة الدولة الشمولية الستالينية وسياسة الدولة النازية والفاشية من ناحية ، وسياسة الديمقراطية الغربية من ناحية أخرى . وهكذا فتح مذهب الهيجلية المثالية فحتا مبينا فى مجال الممارسة وحدد بعض النتائج التي قد تبدو إيجابية أحيانا وسلبية أحيانا أخرى . والدليل على أن الفلسفة الهيجلية أصبحت واقعا تاريخيا إنما ندعى عموما أن الستالينية نجحت نجاحاً واضحا فى تحقيق الدولة الهيجلية كما نظرها هيجل في الفقرات الأخيرة من الخطوط الأساسية لفلسفة الحق . فالستالينية كمنظومة عملية أثبتت حقيقة فلسفة هيجل ولم تثبت قط نظرية ماركس حول دور الدولة كما ينظرها في نقد القانون السياسي الهيجلى وفى الحرب الأهلية في فرنسا. اذن هيجل مسئول عن قيام الدولة الشمولية الستالينية فى القرن العشرين. وهو الأب الروحى أيضا للسلطة الشمولية الستالينية في القرن العشرين، وهو الأب الروحى أيضا للسلطة الشمولية التى ابدعتها النازية والفاشية. لأن فريدريش فون هايك الاقتصادي النمساوي الذى رحل فى ٢٣ مارس ١٩٩٢ عن عمر يناهز ٩٢ عاما كان قد قال بأن الدولة هى حقيقة السلطة الشمولية النازية والفاشية والستالينية.

ومن جانبا آخر ادعى البعض أخيرا أن فرانسيس فوكوياما قد حدد من كتابه المثير «نهاية التاريخ والرجل الأخير» معنى جديداً للتحقيق السياسي للمشروع الفلسفي الأساسى عند هيجل . والأطروحة بسيطة: بعد انهيار الشمولية الشيوعية أصبحت الديمقراطية هى النظام الإنسانى الاكثر مطابقة لفلسفة هيجل.

وفي إطار هذا الخلط يجب أن يجيب عن السؤال المحوري: ماهو النظام السياسي الأمثل بالنسبة لهيجل؟

(أ) قناعا هيجل

نعلم أن الفلسفة الهيجلية كأية فلسفة ليست سوى «عصرها» موضوعا وضعا فكرياً . ولا شك أنه منذ القرن التاسع عشر لم تكف فلسفة هيجل عن التأثير فى السياسة وليس فقط فى الفلسفة بالمعنى الحصرى والضيق لكلمة فلسفة . وقد أثر الموقف الفلسفي الهيجلي بعد وفاته فى عديد من السياسات المباشرة وأحد جوانب التراث التفسيري لعمل هيجل والذى يبقي إلى يومنا هذا هو أن هناك ثمة تيارات سياسية ادعت أنها تستوحي مصدرها الفكري من هيجل وهى تتناقض فيما بينها . لذا كانت السياسة ولا تزال موضعاً تتفجر فيه الإحالة المحافظة والثورية إلى عمل هيجل.

وقد بدأ التاريخ السياسي للإجالة الفلسفية إلى هيجل فور رحيله فى العام ١٨٣١ . واخضع رود ولف هيم أول الأمر عمل

هيجل في كتابه الشهير عن هيجل وعصره (١٨٥٧) إلى استراتيجية رجعية . وفي إطار التنسيق مع السياسة الرجعية التى قامت بعد قرارات كارلسباد (١٨١٩) حول هيجل تبعاً لوجهة نظر رودولف هيم منظوضة إلى دار فلسفة تقيم فيها روح الإعادة البروسية . ولم تكن المعادلة النظرية الشهيرة – تبعا للتفسير نفسه الواردة في مقدمة خطوط الاساسية لفلسفة الحق وفى دائرة المعارف الفلسفية لهيجل حول تماثل الواقعى والعقلى سوى الدليل القاطع على التكتيك الثوري من الناحية المنطقية وعلى المكر المحافظ من الناحية العملية (٨٠).

ويرى الليبرالى رودولف هيم أن هيجل رجعي . وهى رؤية ڤيلكير وروتيك نفسها التى تقود فكر الحزب الدستوري فى المانيا الكبرى . وهى أيضا رؤية مجموعة الشباب الهيجلي اليساري ومجموعة الشباب الهيجليين اليمنيين ورثة التيار الرومانسي وشلنج والمدرسة التاريخية (SAVIGNY). . .

وادّعى البعض الآخر من أمثال مينيكوه وهيلير أن هيجل كان رائد «سياسة القوة» التى دعا إليها تراشكوه وبيمارك ونابليون وهى السياسة البصيرة كل البعد عن الديمقراطية بالمعنى المعروف لكلمة ديمقراطية.

وأحد أسباب هذا الخلط أن هيجل رأى فى بروسيا كما كانت بين عامى ١٨١٥ و ١٨٢٠ تحقيقا لدولة الحرية بينما يصرح البعض بأن بروسيا فى عصر فريدريش جييوم الرابع وجييوم الاول وبيسمارك وكما تشكلت بعد وفاة هيجل نفسه ، لم تكن

دولة الحرية والعقل وإنما كانت دولة مختلفة أتم الاختلاف عن العقل والحرية . وبالتالي فقد عبر هيجل تبعا لهذا التفسير الدولة الشمولية لأنها دولة تحقق مبادئ العقل وخصائصة . وفور رصيد هيجل لم يكف الشارحون قولاً بعدم تماسك هيجل في صميم رؤيته للأشياء (٨١). وهو اللاتماسك الذى لم يكن من الممكن أن يقود إلى عمل سياسي فعلي . وقد رأينا في التحليل السابق كيف أن هيجل فيلسوف التاريخ الحىّ كان يعتقد في بؤس الأمة الألمانية السياسي . فقد كان هيجل واعيا تماما الوعى بأن مشكلة الصراع السياسي هى المشكلة التي يعاني فيها التاريخ والتي عليه أن يجدلها حلاً فى المستقبل.

كان هناك شكل سياسي يعلن عن نفسه . لكن ليس على الفلسفة أن تعلن عما سيسفر عنه هذا الشكل والأمر المؤكد أن الدستور الفعلى للدولة الحديثة مريض . وعلاجه سيتحدد بتبيين ضرورة التناقض الرجعى/ الثوري (الليبرالي) في فلسفة هيجل وفي الفلسفات كافة بدل ما نتكلم كروبولف لوقيت عن الإبهام الأساسى في التجاوزات الجدلية أو عن ثنائية عمل هيجل الجوهرية.

ويقوم مبدأ علاج المرض السياسي الحديث على التحقيق الواعي للحرية (الفردية) في العقلانية (الدولة) بالتنسيق بين الإنسان ونفسه فى الكلية الملموسة (التنظيم فى الدولة) والعقلية بدل الفوضى القائمة بين الإنسان والدولة . والمستقبل في يد الدولة التى تحرس ملكية الفرد بوصفه تعبيراً ملموساً عن إرادته

. كما أن المستقبل فى يد الأسرة بوصفها موضعاً للشعور والثقة الإنسانية . والمستقبل أخيرا فى يد الأخلاق الموضوعية كمذبح للوعى والتراث الوطني . إذن المستقبل ليس فى يد الدولة التى تخنق الفرد وإنما هو فى يد الروح التى تعمل من الآن تحت الأرض وتحت روح كل شعب حتى تتحقق امبراطورية الروح العالمية.

وبالتالي ففى فلسفة هيجل السياسية وفي فلسفة اتباعه من أمثال هيم ورويج وماركس وروزنكرا نتز لا يبدو التناقض بين الليبرالية ونقيضها المتعدد مقصوراً على الترجمة المنحازة والخارجة عن فكره وإنما هذا التناقض يخص عملية بلورة فكره نفسه وتطوره . والتوفيق السياسى في النظرية لا يبدو فقط نتيجة قراءة تكتيكية لهيجل وإنما الإستراتيجية الثنائية مضمونة فى عملية تكوين المنظومة ولا يمكن فصلها عن المنظومة وينتصر الحزب الهيجلى من ناحية أنه يفكك نفسه إلى حزبين ويبين على هذا النحو أنه يمتلك فى نفسيه المبدأ الذى كان يصارعه وأنه تجاوز الأحادية المتبادلة التى كانت ولا تزال تتمتع بها المدرستان اليمينية واليسارية الهيجلية . ومن هنا فالانفصال الثنائي بداخل الحزب مضمون داخله تماما لأنه هو الذى يوجد التعارض بين المدرستين اليمينية واليسارية.

(ب) هيجل بروسياً !

إذا نظرنا إلي ما كتب عن هيجل في أثناء النصف الثاني من

القرن العشرين سنجد عدداً كبيراً من الأعمال العلمية لمتخصصين عظام يأتي كل منهم من أفق مختلف عن الآخر لكنهم يجتمعون جميعاً على استعارة الدفاع عن هيجل ضد الأطروحة الشهيرة التى قال بها المفكر الليبرالى رودولف هيم ونشرها روزنكرانتز عام ١٨٥٨.

وإذا كانت المدرسة الهيجلية الليبرالية قد أجبرت على مدار تاريخها أن تدافع عن نفسها فى منتصف القرن الماضى فهى قد بدأت منذ أعمال . ريتيرو إ . ڤيلي و د. لوسوردو وف . فوكوياما تمارس تأثيراً بالغاً في ميدان الدراسات الهيجلية.

ومنذ ذلك الحين إلى الآن أصبح من المسلم به أن هناك ترابطاً جدلياً لا أحادياً بين الفلسفة الهيجلية وبروسيا التى كانت حقا رجعية فى السنوات الثلاثين والأربعين من القرن الماضي بل أصبح ذلك مسلماً به قبل بروز المدرسة الهيجلية الليبرالية نفسها فعلى خلاف ڤيلهيلم ليبكينشت وچورج لوكاتش كان ماركس ولـ نجلز متفقين على رفض اعتبار بروسيا الملكية الترجمة السياسية الفعلية للدولة الهيجلية الحديثة . وعلى خلاف المدرسة الليبرالية (روتيك وفيلكير) والمدرسة الوطنية (فيلهيلم ليبكينشت) ربط ماركس وانجلز على غرار هيجل بين الدولة والمجتمع المدني.

وإذا لم يكن هيجل بروسياً الا على نحو من الأنحاء فإن فيشته هو الذى يستحق عن جدارة لقب فيلسوف الدولة البروسية (٨٢) . فالدولة عنده بوليسية ومضبطة وشمولية ومركزية بينما يسخر هيجل من انضباط الدولة الذى تختص به دولة فريدريش

الشمولية وما بعدها . وذلك لسبب أساسي هو أن الدولة الحديثة في منظور هيجل هي الدولة التي تصوفن وتحافظ على شعور المواطن بذاته وعلى مهمته الذاتية.

لذلك كان فريدريش جييوم الرابع معجباً بنظريات س. ا. ف هاليردون أن يلتفت إلى نظريات هيجل التي تقوم على اعتبار «الحالات» (STANDE) بينما لا توجد حالات في بروسيا وإنما يوجد فيها حالات ريفية والاتحاد الأول في إطار موحد في بروسيا لم يتم الا عام ١٨٤٧ (٨٣) . فهناك فرق بين الحال والوضع والطبقة المستوى والرتبة . وهيجل ينظر من زاوية الحال لا من ناحية الطبقة . لكنه جرؤ على التفكير في تكوين «تمثيل للشعب» دون التحليل الطبقي . كما وجد من الضروري واعلام الشعب بالحوارات البرلمانية حتى يتم مراقبة الإدارة وتشكيل الرأى العام (٨٤) . كذلك لم تعرف لبروسيا العتيقة مؤسسة القضاة التي تشبع وحدها دون غيرها حسبما يذهب هيجل وعي المواطن بذاته الذى يطلب أن يحاكمه أقرانه لا هيئة غريبة عليه (٨٥) . وبشكل أعم كان الظرف السياسي الذى عاشه هيجل وفكر فيه دائراً حول تطور الثورة الفرنسية في أوروبا ، بل يصف هيجل عصره في مقدمة ظواهريات الروح بأنه عصر الانتقال إلى عصر جديد . وتابع من توبينجين مراحل نمو الثورة الفرنسية بشغف . فشاهد اختفاء العالم القديم . وتحمس للروح الجديدة التي كانت تظهر على مسرح العالم دون أن تصل ممارسته إلى حافة التطرف.

(ج) المستقبل الروسى !

ومن المعروف أن هيجل يقسم تاريخ العالم إلى مراحل معينة تبدأ بالعالم الشرقي وتنتهي إلى العالم الجرماني . لكنه توقع أيضا أن يحمل الشعب الروسي بعد الشعوب الجرمانية راية التاريخ . وتتضمن فلسفته للتاريخ العالمي إلى جانب العالم اللاتيني والجرماني ، عالماً سلافياً يمكث فى جمود بدائي . إلا أنه جزء لا يتجزأ من العالم الأوروبي.

وأما اللحظة البروسية فهى وإن كانت غير متطورة فهى بالرغم من ذلك جامدة وقوية ولم تعط بعد كل ما عندها ولم تطور بعد مبدأها. كما تمتلك قدراً أعلى بكثير مما يبدو. وأما الدول الأخرى فهى قد تبدو للبعض وكأنها بلغت مبلغها الأخير. ربما بلغت حقا مبلغها الأخير وأصبحت تعيش فى سكون تام. أما روسيا وقد تبدو قد أصبحت أقواها تحمل بداخلها إمكاناً كبيراً (٨٦)

(د) امريكا هى المستقبل !

فى ختام هذا السياق حول القدر السياسي للهيجلية أرى أننى استطيع أن أقول إن هيجل ليس رائد الشمولية ولا رائد القومية الألمانية السوداء وإنما هو رائد الديمقراطية الامريكية حقا فقد كتب يقول إن «أمريكا إذن هى بلد المستقبل حيث سيبين فى الأزمنة القادمة وفى التناحر ربما بين أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية ثقلى التاريخ الكلي» (٨٧).

إذن ، مركز تاريخ العالم الكلي القادم فى نظر هيجل يتكون

من التناحر بين أمريكا الشمالية وبين أمريكا الجنوبية ، بين امريكا الشمالية المزدهرة بفضل نمو الصناعة والسكان والنظام المدن والحرية المتينة (٨٨) وبين أمريكا الجنوبية فى حال خطر مستمر حيث تنفصل الولايات المتحدة فيما بينها وتتحد ولايات أخرى ومن كل ذلك تنجم ثورات عسكرية (٨٨). ومن ثم فمستقبل تاريخ العالم ليس محدداً سلفاً فى كتاب هيجل. يقوم المستقبل لكنه يقوم على النزاع (STREIT) بين شمال أمريكا وجنوبها، بين البروتستانت والكاثوليك ، بين المستعمرين والمستعمرين ، بين الفلاسفة والمصلحين ، بين الروح الحرة والخضوع.

وبالتالي فإن المستقبل موضع نزاع . وبالتالي لا تبالي الفلسفة بالتنبؤ (٩٠).

وبالتالي فهيجل تقف ضد أحد المعاني الأساسية للمذهب الجبري وهو الزعم الذى يقول بان كل شئ يمكن التنبؤ به لوتوافرت لدينا معطيات معينة وكافية وبأن حال التاريخ الحاضر تعتمد أساسا ما حدث في اللحظة السابقة.

وصحيح أن إلى هيجل ليس فيلسوفاً طوباوياً . لكنه لا يرى أن كل شئ موجود سلفا وإنما كل ظاهرة تحدث بالضرورة . وهناك ثمة بدائل ممكنة تتعلق بمستقبل سير الحوادث هى أمريكا وبروسيا وروسيا وغيرها من الممكنات التى قد تظهر على مسرح الأحداث الذى هو ليس طريقا واحداً وإنما هو طريق مفتوح انفتاحاً محكماً رغم ذلك.

وإذا كان هيجل ليس جبرياً بمعنى تنبؤ المستقبل فإنه جبري

بمعني آخر هو أن لا شيئا جديداً . ولا يمكن أن نتوقع شيئاً جديداً وإن كان لا يضع « التفصيلات » وضعاً سلفاً مقدما تاما . ويوم بدء التاريخ أنشأ العقل آخر الناس والبشر والإمكانات .

والواقع أن المذهب الجبرى يتنبأ فى عالم الطبيعة لا في عالم الروح . فيفترض أن هناك نسقا منظماً من القوانين بحيث لو أعطيت وقائع كاملة عن حال الطبيعة خلال اللحظات الماضية فإننا نستطيع أن نتنبأ بالمعطيات الكاملة عن حال الطبيعة لاى تاريخ لاحق ولأى تاريخ سابق.

وليس من شك في ان جميع الشراح والدارسين والباحثين والفلاسفة المتخصصين متفقون على أن هيجل فيلسوف حتمي وليس من شك في أن هذه الحتمية من نوع خاص تنفي إمكان التنبؤ للفيلسوف وتتركه لعالم الطبيعة والفيزياء والكيمياء والرياضيات الدقيقة ونظام التاريخ ليس هو نفسه نظام الفلسفة . وموضوع التاريخ هو الحاضر والمستقبل والماضي . أما موضوع الفلسفة فهو ما هو قائم منذ الأزل ، العقل ، تماثل الهوية الأمريكية الشمالية والاختلاف الأمريكي الجنوبي ويبقي بالرغم من الحلم الأمريكي والرغم أيضا من الملكية الدستورية أن النماذج السياسية ليست سوى تثبيت عابر للتقدم غير المتوقف للتاريخ فالاختلاف هو خاصية التاريخ والتكرار خاصية الطبيعة لأن التغيرات الطبيعية مهما كان تنوعها غير النهائي تكشف عن دائرة مكرورة «تحت الشمس لا جديد» . وبهذا المعنى فالطبيعة ليست بلا نغمة واحدة . وأما فى التاريخ فالتغير ينتج جديداً.

وهى الفكرة فكرة الاختلاف التاريخ التى استقبلتها الكاثوليكية وبعض الدول الإتاتيكية أو الثابتة على الأقل.

لكن مجرى تاريخ العالم بلا هدف أو قصد أو نية مسبقة لأن الهدف لاشئ بدون التحديد الفعلي ، بدون التحديد الداخلى للروح التي تظهر على مسرح تاريخ العالم . وليس لمجرى تاريخ العالم هدف أو غاية لأن الفرد العضوي لا يحدد لنفسه هدفا خارجيا وإنما الروح تنتج ماهيتها التي فى ذاتها . هذا وإن كانت الروح تتخارج بنفسها فى الطبيعة العضوية والمباشرة وتنتج تطوراً بلا تعارض أو عقبة . تعارض الروح نفسها وتصير بنفسها . إنها تصور نفسها مغترباً . بهذا المعنى ينتج التطور التاريخي غاية لمحتوى محدد ، والانفصال فى الهدف الخارجي بين الروح والتصور . وقد حددنا هذا الهدف في الباب الأول من هذه الدراسة عن نهاية الفلسفة في فكرهيجل.

والحقيقة أن هذا التصور ليس سوى الروح فى التاريخ. ويمثل كل إدراك لنفسه بعدما يصبح مكتملاً اغترابا وتحولا إلى شئ آخر . ومن ثم تنتج كل مرحلة من مراحل تاريخ العالم تحققاً أو نهاية ما . وبعبارة أخرى ، الروح التى تدرك هذه النهاية تنتقل إلى نهاية أخرى أعلى.

القسم الثانى
المعرفة اساس السياسة

موضوع الدراسة في هذا القسم الثاني من البحث هو الحفر عند جذور النهاية الجنائرية للفلسفة في إطار دخول السياسة الفلسفة . وافتراضنا فى هذا القسم هو أن الهيجلية تقود بالضرورة إلى الفلسفة بمعنى أنها لا تقود إلى لامكان وإنما تقود إلى الفعل الفلسفي . وبالتالي فستبين الدراسة أن السياسة بدل أن تخرج من الفلسفة نفسها هى فى حاجة ماسة إلى الفلسفة على سبيل أن تحقق وحدتها الروحية مع النظرية والنظرية كوحدة فعلية وحيدة . ومن هنا فإننا لا نصل إلى خروج من الفلسفة وإنما إلى دخول سياسي فى الفلسفة . والتحديد العقائدي للسياسة محددات الفلسفة يتبع التحديد الفلسفي للسياسة . هذا ما يبدو الحل النهائي لمزلقيّ الفلسفة المثالية الكلية والفلسفة التجريبية الكلية حيث يبين الاستقلال نفسه بينهما بحيث أن تستطيع الروح أن تتسق مع العالم وأنا يتسق العالم مع انروح.

وصحيح أن خط سير أعمال هيجل يبين أن فلسفة السياسة كانت إحدى الفلسفات المستقرة فيها وأحد مصادر القلق الدائم فى تفكيره . لكننا في هذا القسم الثاني نحلل الصلة التي تربط بين الفلسفة والسياسة في إطار التحول العلمي النهائي لأعمال هيجل إلى الفلسفة المحترفة.

والواقع أن هيجل مفكر فى التحليل الأخير . وهو منظرٌ . ومن هنا فهو يضع السياسة ضمن عملية التحقيق الذاتي والتحديد الذاتي والجبر الذاتي والتطبيق الذاتي للكلي الفعال الذى هو الفكر . والدولة التى هى مجال نمو التاريخ ليست بالنسبة له

سوى لحظة في الكل الفكري بمعنى أن الدولة درجة من درجات نمو المعرفة الموسوعية ولحظة من لحظات العملية المنطقية والجدلية التى يجرى ضمنها الموجود الأسمى لكيّ يستعرض نفسه قبلما يصل إلى المعرفة المطلقة الهيجلية . وعلى عكس إطلاقية المعرفية الهيجلية التى تحوّل الفلسفة إلى معرفة بديلة لتجديد البحث عن المعرفة فإن الدولة تموضع الروح في نسبيتها او في نسبتها إلى الروح الذاتية . وبالتالي فإن الدولة لها حقيقتها في الروح المطلقة التي تتم نفسها في المعرفة الفلسفية الهيجلية . وتضع فلسفة هيجل – العلمية والنظرية – الفلسفة وضعاً جوهره أنها حقيقة السياسة ثم ترفض أن تكون السياسة حقيقة الفلسفة.

وإذا كانت خط السير العقلي للفعل السياسي هو المقياس العام للتفسير الليبرالي العام لعمل هيجل فإن اللحظة الأخرى من المعادلة الشهيرة لهيجل القائلة بأن ما هو واقعي فهو عقلي أقول إن أطروحة عقلانية الواقع فى معادلة هيجل قد امتدحها تراث الفكر الثورى من كارل ماركس إلى اليوم . فلم ينفك هذا التراث سعيا وراء التشديد على أهمية « عقلانية الواقع » بحجة أن حكومة العالم بالعقل هى أطروحة تعنى في باطنها القدرة العلمية على تحليل موضوعية العملية الثورية . وقد بين چورج لوكاتش هذا التأويل لفكر هيجل بقوة ثم شك فيه تيودور إدور شكاً بليغاً من منطلق آنذاك أنها واحدة من تلك أطروحات هيجل المثيرة للريبة (٩٠) ويقول هذا الشك عند ادوريفر إن نظرية عقلانية

الواقع هى فلسفة قدرية تنفي عنصر الإمكان . وعليه لا يستطيع الواقع أن يكون أو أن يصبر إلى شئ مغاير لما هو محدد سلفاً في قوالب العقلانية . ويسخر هيجل تبعا لأدورنو من أولئك الذين يريدون أن يصنعوا شيئا مختلفاً من العالم القائم خصوصاً في نص ظواهريات الروح وفي أربعة سباقات مختلفة.

ولا يعني ذلك يواصل ادورنو أن نفي حقيقة معادلة هيجل لأن تجربة الواقع نفسه كفيل بذلك (٩١) . فالنفي نفسه لن يعدو كونه دفاعاً عن الموجود . والموجود في فتطور هذه النظرية لا يعد وكونه روحاً.

وهكذا فإن أطروحة عقلانية الواقع يرفضها ادورنو ويقبلها لوكاتش ومجموع مفسري هيجل اليمينيين أمثال ديلتاىّ وروزينزڤيج وهيرينج ، فلوكنير وبورچوا . وبالتالي فإن الأطروحة الهيجلية التى تقول بأن ما هو واقعي فهو عقلي ليست أطروحة يسارية في ذاتها ولا يمينية في ذاتها أيضا إنها أطروحة هيجلية بمعني أن هيجل يعلمنا أن الفلسفة فكر الفكر يحقق آمال السياسة ولا تحق السياسة أبداً آمال الفلسفة ويعملنا أيضا أن الفلسفة هى التى تستعرض المطلق في كليتة ظهوره الذاتي والظهور الذاتي الكلي غير ممكن في مجال المحسوس الذي تنمو فيه السياسة وحيث يجعل اختلاط المحسوس ميلاد التعارض المطلق محالاً يمنع تخارجه نشأة الاتحاد اللانهائي . الأمر الذى لا يقوم الا في مجال فكر الفكر.

وهذه الأطروحة عقلانية الواقع أو الواقع المعقول التى بدت

للبعض أنها أطروحة «مثالية» والتي تحكم سلسلة من الخطابات الفلسفية من أرسطو إلى هيجل سيواصلها ماركس مؤسس أول مشروع سياسي كبير في العصر الحديث . فقد كتب إنجلز يقول بعد ذلك بكثير أن تشكيل الذكاء النظري لمجموع الحركة التاريخية وتنظيم الطليعة الثورية مهما كانت لاتزال العثرات والمتناقضات فهو يبدأ في معرفة التاريخ وفي ان يصنع منه شيئا آخر يختلف عن العملية البسيطة التى قد تجري بلا ميل أو معنى فحين يستولى المجتمع على وسائل الإنتاج يتم القضاء على الإنتاج وفي الوقت نفسه يقوم المجتمع بالتنظيم الواعى لفوضى الإنتاج الإجتماعي . وعندئذ يتميز الإنسان عن الحيوان . فهو ينتقل من سيطرة المحيط عليه إلى الوعى بالمحيط والسيطرة عليه . «هذا الإنسان الذى أصبح للمرة الأولى سيد الطبيعة الحقيقي الواعي» سوف يعمد إلى «صنع تاريخه الخاص بنفسه بوعي تام» (٩٢) . وبالتالي يتبدي التاريخ وكأنه الوضع الطويل والشقي للسيادة الواعية للإنسان على نفسه . والوعى بعقلانية الواقع هو نفسه التحول السياسي إلى المجتمع المثالي.

١ - الهدف الفلسفي :

وظل هيجل يرى أن هدفه الخاص في أثناء إقامته في بامبرج ونورمبرج هو الفلسفة والتعليم الأكاديمي دون أن يصمت أمام ما يحدث من أمور سياسية فى المانيا والعالم . بل أحد موضوعات أعماله الرئيسية هو التساؤل حول السياسة . التساؤل حول السياسة لا العمل السياسي . وانخفاض اللذة التى قد يثيرها إشباع العمل السياسي يعوضه البحث عن المحتوى الجوهري للسياسة والأحداث السياسية الكبرى (كمعركة إيينا) التى لا تظهر إلا مرة كل مائة عام أو كل ألف عام . هذه هى الأحداث الكبرى التى تهم الفيلسوف . أما الأخبار فهى مهمة الصحفي صحيح أن تقرير وزير أو تصريح قائد عسكري بشكل خبراً لكنه لا يمثل حدثا سياسياً كبيراً.

لذلك يعبر هيجل عن رغبته في أن يستبدل حياة السحفي بقسم من أقسام الفلسفة . وأراد أن يعيش من أجل الفلسفة لا فى سبيل الحياة السياسية العابرة التى لا يهتم بها إلا من منطق قوة العصر . لكن من الحق الجنيات أن لا تبالى كثيراً أو قليلا بها وأن تتجلى عن الأشياء الضغيرة السياسية للأمراء . بعبارة أخرى ، تحدد الفلسفة معنى الحياة ولا تبالى إلا قليلا بالحياة السياسية العابرة.

٢ - السياسة مشكلة فلسفية :

وهكذا فالسياسة تبعاً لقراءة نظامية تحدد مكاناً ومكانة في

نظام الفلسفة . ونظرية السياسة جزء لا يتجزأ من فلسفة الروح التى هى اللحظة الثالثة من لحظات العملية السابقة على المنطق الصغير وفلسفة الطبيعة . إذن السياسة من اختصاص فلسفة الروح . لكن فلسفة المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تشير إلى حركة حية . والسياسة هى لحظة في المرحلة الأخيرة.

من هذه الحركة حيث فلسفة الفكرة التى على أساس وجودها الغيري تعود إلى نفسها . هى المرحلة الثالثة أو البعد الثالث في فلسفة الروح . إذن السياسة عامل أو بنية جوهرية من بين بنى الفلسفة والروح التى هى اللحظة الثالثة في العملية النظرية والروح ليست لحظة ملموسة أو كلية وحسب وإنما هى كذلك تستنفذ في دلالتها نفسها كل المطلق . المطلق روح . إذن السياسة حركة روحية تحقق تحقيقاً متطابقاً المعنى المطلق لماهو موجود . السياسة شكل من اشكال حل التناقض بين معنى الوجود ووجود المعنى أو صيغة من صيغ الروح ضمن مجال أو إطار الوجود أو صيغة من صيغ تموضع الوحدة الذاتية بين الذات والموضوع السياسة طريقة من طرائق الاتحاد الروحي بين لحظتين من لحظات الحقيقي وتؤذن إذن بتحقيق المعنى المطلق تحقيقاً مطلقاً وفلسفياً.

مشكلتي إذن أن الحظات حول السياسة هو خطاب مقترن بالخطاب حول إحدى تحديديّ منتهيين وعابرين للروح أو هو خطاب مرتبط الخطاب حول فلسفة الروح الموضوعية . أما الفلسفة فهى جزء لا يتجزأ من فلسفة التحديد (الجبر) اللانهائي

أوْ من فلسفة الروح المطلقة . بعبارة أخرى ، السياسة جزء من الروح الموضوعية وأما الفلسفة فهي جزء من الروح المطلقة .السياسة صيغة من صيغ الروح الموضوعية والمتناهية بوصفها توسطاً أو تعديداً على الذات في حين أن فكرة الفلسفة هي الشكل الأخير من أشكال الروح المطلقة في حال تحقيق نفسها مطلقاً.

إلا أنه يبقى أن السياسة تحقق عبر تحقيق الروح الموضوعية فكرة الفلسفة بالربط بين الذات والموضوع في هوية:

١ – كتصور مباشر ، بسيط ،أي كقانون (RECHT) .

٢ – كإنكسار أو حلم: الأخلاق الذاتية (MORALITAT) .

٣ – كواقع مطابق للتصوره ، ككلية القياس: الأخلاق الموضوعية (SITTLICHKEIT) (٩٣) .

والسياسة جزء من الأخلاق الموضوعية ، أيّ من علم وحدة الروح الذاتية والموضوعية . ولا يعني تحقيق السياسة للفلسفة أن الفلسفة الهيجلية تقول بإنحياز فلسفي خالص إلى نزعة مثالية مجردة وانما يعني تحقيق أو تطبيق السياسة للفلسفة أن المعرفة المطلقة نفسها تصنع نفسها من الناحية الواقعية ، أي من ناحية الاستعادة الموضوعية للروح المتناهية . لذلك لا تختفي الروح الموضوعية من المعرفة المطلقة وانما تعيد المعرفة المطلقة استخلاص ما جاءت به الروح الموضوعية الاخلاقية السياسية ومن حيث كونها تطابقاً تجمع المعرفة المطلق بين اللحظتين في الحكم المطلق (بمعنى تموضع الذات).

إذن هدف البحث هو تثبيت اللحظة السياسية في حياة الروح المطلقة حيث تجمع الروح جمعاً موضوعياً بين عناصر الإرادة الإنسانية والمتناهية . فالتوسط الموضوعي هو الموضع الذى تنتقل عليه الروح المطلقة انتقالاً موضوعياً . وبعبارة أدق ، إذا كان صحيحا أن الفلسفة هى الفكرة فى حال التفكير فى نفسها عبر المحتوى الملموس لاغترابها الطبيعي والروحي فما هو المحتوى الدقيق للاغتراب السياسى للفلسفة؟

إجابتى تميز بين مستويين من مستويات التحليل . وأما المستوى الأول فهو مستوى المحتوى . من ناحية محتواها لا تقترن المعرفة النظرية بالسياسة . وأما المستوى الثانى فهو مستوى المبدأ . من ناحية المبدأ تفكر المعرفة النظرية فى نفسها تفكيراً سياسيا إلى جانب نواحي اخرى من التفكير . وبالطبع لا ينفصل محتوى الفلسفة عن مبدؤها . فمحتوى الفلسفة أو محتوى المعرفة النظرية يتكون من قياس أول هو قياس موضوعي يشمل الروح السياسية ، ومن حيث كونها موضوعية تنتمي الروح السياسية إلى اللحظة التى تدرك فيها المعرفة النظرية نفسها إدراكاً يعبر من خلال التمفصل والاتصال عن نشاط أو توسط الروح كروح لا لموضوع . إنها المعرفة المعرفة النظرية المتناهية أو روح الفيلسوف فى حال التفكير في محتوى النشاط الروحي تفترض دراستنا إذن القراءة الأولى ، الموضوعية ، لدائرة المعارف الفلسفية دون الارتكاز على القراءة الثانية ، الذاتية (أو المطلقة) للدائرة نفسها . في القراءة الأولى لدائرة المعارف

الفلسفية تدرك المعرفة النظرية منذ نموها الأول الظاهرى عمليتها التكوينية ، من الناحية الموضوعية كما ستكون عليه فيما بعد اللحظة الموضوعية . إذن نفى الفلسفة لنفسها عبْر السياسة ليس نفيا ذاتيا أو موضوعيا ذاتيا إنما هو نفى موضوعى . والسياسة معرفة موضوعية أو أخلاقية تدرس الإرادة في حال تحديدها لنفسها في ذاتها كإرادة لذاتها . وهذه المعرفة ليست علماً من علوم القانون . وهى ليست علماً من علوم الأخلاق . لا تدرس الشخص أو الإرادة وإنما تدرس الإرادة في حال تحديد نفسها لذاتها.

وهذه الخريطة التى تضع السياسة ضمن المعرفة النظرية لا تقضى على التراث الفلسفي المتين وإنما هى تعيد إلى الأذهان أرسطو . بل هو الأستاذ المعلن عنه فى فلسفة الروح لهيجل بدون أىّ لف أو دوران.

ومن هنا فالسياسة فى إطار فلسفة الروح هى جزء من بنية وحركة التجاوز الذى تقوم به الروح وتمارسة على نفسها من أجل ان ترقى إلى مرتبة أعلى من الطبيعة والمنطق المجرد إلى الحرية الباطنية فتقدم نفسها لنفسها كعملية موضوعية وتمثل الحياة الاخلاقية أو الأخلاق الموضوعية (SITTLICHKEIT) إتمام أو إكمال أو إنهاء أو إنجاز (VOLLENDUNG) الروح الموضوعية . تنهي الأخلاق الموضوعية عمل (WERK) الروح الموضوعية على مستويين . واما على المستوى الأول فهى توحد القانون والاخلاق الذاتية . واما على المستوى الثاني فهى توحد الروح الذاتية

والروح الموضوعية . وهذه الوحدة الأخلاقية تحمل راسم الحرية . وتحقق الحرية الأخلاقية آمال الإرادة العقلية الكلية (القانون) وغايات الفكر الخالص الذى تصوغه الذات المفردة (الأخلاق الذاتية) ، معرفة الذات لنفسها (الروح الموضوعية) والإختفاء الداخلي للروح الذاتية ضمن العادات والتقاليد (SITTE) . إنها ليست حرية قانونية أو شكلية أو حرية فكرية وإنما هى حرية ظاهرة ، فعالة وكلية ، مباشرة وغيرة مباشرة في آن واحد. لكنها بوصفها ظاهرة تغترب عن نفسها بنفسها دون ان تعود بنفسها إلى نفسها. ففي التخارج فقط تخارج (اغتراب) وتداخل معاً إنها عبودية مختارة . يختارالشعب بنفسه العبودية لكىّ يشكل الإرادة العقلية والكلية والحرة والوجدة بين الثنائية الأخلاقية (الذاتية) بين الواقع والمفروض . فإن هذا الإنقسام المجرد بين الواقع والأمر الواجب الأخلاقي وإن كان يحمل في نفيه (تقسيمه) حداً فإنه قوة وضرورة باطنية تعارض ظاهر أشخاص مختلفين يقيمون بذواتهم بل طريقة روبنسون كروزوىّ . إلا أن الحياة الأخلاقية (الموضوعية) تربط الاختلاف الأخلاقي (الذاتي) بين الواقع والأمر الواجب ، بين العقلى والواقعي . وهكذا فإن الإتمام الاخلاقي (الموضوعي) ليس ختاماً وانما هو «منهج متحرك» يقوم فيه الجوهر الأخلاقى الموضوعي السياسي بتوحيد حركي للتفرد الأخلاقي (الذاتي) والكلية القانونية الشكلية بل يقوم بتوحيد حركى للحرية الأخلاقية (الموضوعية). إذن يسير الجوهر الاخلاقي والموضوعي والسياسي ضمن عملية متصلة يخصص

فيها الجوهر نفسه تخصيصاً في صورة حالات (STANDE) أخلاقية موضوعية وإجتماعية هى حالة الدولة أولاً ثم حالة المجتمع المدني (BURGLICHE GESELLSHAFT) ثم حالة الأسرة (٩٤) .

إذن يوحد القياس الأخلاقي والموضوعي والسياسي بين الدولة والحالات. الدولة هى حالة وعامل موحد للحالات كافة، لأن الدولة هى التصور بوصفه هوية المحددات البسيطة. لكنها موضوعية فى الوقت نفسه وضعاً واقعياً حيث اختلاف المحدات: الدولة، المجتمع المدنى، الأسرة، إذن قياس الدولة هو العقلى وكل عقلى سياسى بمعنى أن الدولة تماثل بين الدولة واختلاف الحالات الاخلاقية والموضوعية والسياسية. وتحقق قياس الدولة الدور الأخلاقى والموضوعى والسياسة تحقيقاً ذاتيا وشكليا لانه يقدم- اى قياس الدولة- شكل عقلانية الدولة دون أن ينتج المحتوى العقلى. وكتب هيجل يقول إن هذه هى مهمة الحكمة والعلم والدولة الكلية وبعبارة عامة إنها مهمة مجال أعلى هو مجال فلسفة الدولة. (٩٥)

وتقول فلسفة الدولة إن الدولة في جوهرها هي الكلي في ذاته ولذاته . *اى إن الدولة هى العقلى في الإرادة* (٩٦).

والنشاطات الفعالة الخاصة بالدولة تنتج باستمرار تصوراً واحداً للإرادة العقلية بطريقة ليست تصورية تماما بعد. وانما الدستور (VERFASSUNG) هو الذى يحتوى على المحددات التي بها تصير الإرادة عقلية وتكتسب المحتوى العقلى العميق،

أىّ الحرية والمساواة . وقد كتب هيجل يقول إن الدستور هو الذى يكفل ذلك (٩٧).

إذن الحرية والمساواة هما محددان مجردان بمعنى أنهما يعاملان دون أن يخالفا . وأما المبدأ الهيجلي فيقول بأن هناك ثمة تماثلاً فى اختلاف السلطات الحاكمة والمحكومة واختلاف الدولة في معناها العميق . والحرية والمساواة يماثلان بين الهوية القوضوية (المساواة والحرية) وبين اختلاف الدولة فى معناها العنيق (سلطة- حاكم ومحكوم) . كيف يتم إذن هذا التماثل؟ أولا: يجب أن نزحزح الفكرة القائلة بأن البشر جميعاً متساوون بطبعهم لأنها فكرة تخلط بين الطبيعي والتصور . ويجب أن تقول بالعكس أن البشر بطبيعتهم غير متساويين (٩٨). وعلى عكس فلسفة هيجل التى تقول بأن البشر بطبيعتهم غير متساويين وبأنهم متساوون من ناحية التصور نجد الرأى القائل بأن البشر متساوون بطبيعتهم وبأن المجتمع والدولة هما اللذان يحولونهم إلى قادة ومقودين ، سادة ومسودين . وصحيح أن البشر متساون بطبيعتهم إذا قصدنا بكلمة «طبيعة التصور» أو حدهم أو في ذواتهم . فطبيعة المساواة لا تدل على شئ سوى تصور المساواة . وفى هذه الحال فإن المقصود أيضا هو صيغة وجودهم الطبيعي والمباشر . وفي هذه الحال أيضا نفترض حال طبيعية ونتخيل أن البشر يعيشون ويمتلكون حقوقهم الطبيعية ويمارسون ممارسة لا محدودة ويتمتعون بمساواتهم وهذه الفلسفة الطبيعية فى المساواة لا تؤسس نفسها على أسس تاريخية وقد نجد

نفسها متعثرة أمام إنتاج برهان على الوجود السابق أو الحاضره للحال الطبيعية المقصودة . يوجد حقا حال وحشية لكن الحال الطبيعية لا أساس لها في التاريخ.

لكن أصبح من المعتاد منذ منظري الحال الطبيعية أن يضع الفلاسفة بداية للتاريخ هي الحال الطبيعية أو حال البراءة الأولى . أما هيجل فيرى أن البشر تبعا لتصور البشر هم متساوون أى أنهم مشروحون ومختلفون ومحددون من ناحية محتواهم الذى يعني محوة الإرادات المفردة ووحدة المساواة بوصفها مساواة لا بوصفها شيئا آخر وحرية كل واحد فينا يجب أن نقول إذن إن البشر بطبيعتهم في حال أصلي من التفاوت حيث المساواة بوصفها مساواة ليست فعلية بعد . يقوم إذن التصور المخالف لتصور هيجل على سوء فهم كلمة « طبيعة » . فإذا كانت كلمة «طبيعة» تعني الجوهر والتصور فإن البشر متساوون بطبيعتهم لكن إذا كان المقصود بكلمة «طبيعة» الطبيعة الحسية فإن في هذه الحال ليس البشر متساويين . وتصور الحرية فى وجوده الأول با تحديد أو نمو هو تصور الذات المجردة أو الشخص القادر على الإمتلاك (٩٩). ومن هنا تشير الحرية الطبيعية أو المسماة بالحرية الطبيعية إلى حرية بلا تحديد أو نمو تاريخي الترهى الشخصى المجرد وموضوع القانون المجرد . تبعا للتصور إذن وليس تبعا للطبيعة تنتقل الحرية من المرحلة المباشرة حيث التصور المجرد فى محيط القانون المجرده الشكلي . وهى ليست المرحلة المباشرة الوحيدة من مراحل نمو فكرة الإرادة

الحرة فيب ذاتها ولذاتها . ويضيف هيجل قائلاً إن هذا التحديد المجرد وحدة للشخصية يكون المساواة الفعلية للبشر (١٠٤).

صحيح أنه تبعا للحظات نمو فكرة الإرادة الحرة في ذاتها ولذاتها لا تزال الإرادة مباشرة والتصور مجرداً والشخصية وجودها التجريبي شئ خارجي ومباشر.

فالإرادة الحرة في ذاتها ولذاتها وتبعا لتحديدها في إطار التصور المجرد هى إرادة مباشرة . وتبعا لهذا التحديد فهى تنفي الواقع الذى لا يوجد إلا في صلة مجردة مع نفسه كالإرادة مفردة تتمتع بها الذات وتقيم بداخل ذاتها . إذن الإرادة الحرة في ذاتها ولذاتها توجد أولا تبعا لتصورها المجرد وتبعا للتحديدالمباشر.

لكن ما يجب أن نفهمه من هيجل حينما يقول إن هذا التحديد المجرد وحده للشخصية يكون المساواة الفعلية بين البشر أن الإرادة الحرة في ذاتها ولذاتها . أى تبعا لتصورها المجرد، توجد أيضا تبعاً لتحديد التوسط . والقانون المجرد والشكلي الذي يضمن المساواة الفعلية بين البشر هو الحال الذى تتحقق فيها الحرية على نحو نسبي ولا يعود الوجود التجريبي للتصور كونه لحظة فعلية في تطوره الذاتي.

إذن في بداية الأمر التصور مجرد ومحدد في آن واحد والحرية المجردة ومحددة في آن واحد . ويطورها قانون الشخصية الذى يضمن حرية الجميع ، أى المساواة . والفرق الكبير بين العالم القديم وبين العالم الحديث هو أن البشر

يتمتعون بالمساواة تبعاً للقانون وليس وفقاً للطبيعة . وهذا الفرق نفسه هو محصلة الوعي بأعمق مبادئ الروح والكلية والتشكيل الثقافي لهذا الوعى [١٠١].

وكلية هذه الإرادة الحرة لذاتها هى الكلية الشكلية وليست الطبيعية لأن الكلية الطبيعية تخصيص (بعض البشر فقط متساوون) وليست تعميماً كلياً . ويقول هيجل إن مبدأ المواطنين متساوون أمام القانون يحتوى على الحقية الأعلى [١٠٢] . وهذه المساواة أمام القانون إذا كانت تسمح بتحقيق مرحلة أولى من مراحل نمو الإرادة الحرة في ذاتها ولذاتها فهى بالرغم من ذلك يقول هيجل تحصيل حاصل أو كلية بلا محتوى.

في الواقع أن هيجل يقصد بالقانون الملموس والمتكون من وحدة المحددات المختلفة محصلة عملية هي نفسها ملموسة تضم إلى جانب تماثل اختلاف الثروة والسن والقوة البدنية والموهبة والمهارت العملية والجرائم والضرائب والواجبات العسكرية والاشغال العامة والعقاب الجنائي وغيره . ومن هنا فالكلية التى تتمتع بها الإرادة الحرة لذاتها ليست شكلية تماماً . وتحقق المساواة امام القانون مرحلة أولى على طريق فكرة الإرادة الحرة في ذاتها ولذاتها لأنها تفترض التعاون النجم عن الظروف والاختلاف التاريخي . يماثل إذن المساواة بين هوية الإرادة واختلاف الظروف وتضمن الحرية لأنها تحتوي على الحد العقلي للروح الموضوعية.

والخاصة أن هيجل يدافع عن أطروحة تؤدي إلى الاعتقاد في

أن نمو الدول الحديثة قد عقلن الفعل وفكر تفكيراً اشتمل على التفاوت بين الحريات الخاصة وبين المساواة الكلية ، الحرية والمساواة ، العقل والقانون ، وباختصار ، الحرية الحديثة ليست طبيعية وإنما هي عقلية وموضوعية.

٣ - السيطرة الفلسفية على العالم :

يدرك هيجل إذن أن الفعل السياسي ليس عقلياً حقيقياً إلا إذا كان لحظة في عملية محايثة وضرورية من الجبر الذاتي يحقق فيه العقلي الفعلي نفسه . والدولة ليست سوى لحظة في الكل العقلي وعقلانية الدولة ليست سوى تمفصلاً . صحيح أنه تمفصل مهم . لكنه يتبع علانية الفعل الذى هو تحقيق ذاتي للفلسفة الهيجلية . إذن السياسة ليست سوى لحظة في العقلي الفلسفي هى بعد من أبعاد المعرفة العقلية الكلية . وهكذا ففلسفة هيجل هى فلسفة نسبية السياسة وإطلاقية الفلسفة.

وقد رأينا في الفقرة (٢) أن الدولة تصوغ درجة من درجات نمو فلسفة الروح وأن الدولة إذن منسوبة إلى عملية الروح وأن الروح نفسها منسوبة إلى دائرة المعارف الفلسفية . من ناحية إذن الجوهر الأخلاقي والموضوعي والسياسي هو محصلة اللحظات السابقة بمعنى أنه الجوهر وحدة مختلفة للاختلاف ونظرية الوجود أول جزء في العملية الموضوعية تتصور واقع الدولة دون أن تحدد تحديداً نهائيا المثال الموحد للدولة ومثالها الخاص . ويضمن الدولة وحدة النظرية الأولى عن الوجود . لكن وحدة الدولة أو الهوية الخاصة بالجوهر (الأخلاقي والموضوعي والسياسي) تعيد تنمية موقف وتوضيح وبالتالي اختلاف يتوجب علينا فيما بعد أن نوحده . ويقتضي فهم الحد السياسى للفلسفة إذن أن نفهم هذا الحد السياسى تبعا للتقدم من البداية الأكثر تجريداً للفلسفة (نظرية الوجود) وتبعاً للتخلف من النهاية

الملموسة الأكثر (نظرية المعرفة المطلقة).

إذن السياسة ضرورية وغير كافية . من ناحية هى ضرورية لأنها تعبر عن المطلق . ومن ناحية ثانية هى غير كافية لأنها تترجم الفلسفة ترجمة يعني مطلقة بل هى تترجم الفلسفة على نحو يعارض المطلق نفسه ، أيّ على نحو نسبي ، ضمن الوحدة الموضوعة والمشروحة والتى تغاير بين الروح الذاتية وبين الروح الموضوعية.

فإذا كانت الحياة الاخلاقية والموضوعية هى حقيقة القانون والأخلاق الذاتية فإن حقيقة الأخلاق الموضوعية هى المعرفة المطلقة الهيجلية . وإذا كانت إرادة جماعة ما تتحقق آمال الحق والأخلاق الذاتية فإنها تحقق نفسها في المعرفة المطلقة أيضا وبالتالي فهيجل يخضع السياسة إلى العقل المتفلسف والفعل السياسى إلى العقل المتفلسف . وبالتالي ايضا فما السياسة سوى لحظة في عملية استعراض المطلق لنفسه من خلال مسرحية الوجود والجوهر والتصور.

وصحيح أن المشروع الهيجلي القائم على الإنسان الكلي يجب أن يحقق نفسه أيضا من خلال البعد السياسي أحد أبعاد الحياة الإنسانية . إلا أن البعد السياسي لا يستقل أبداً عن البعد الفلسفي . وتجد الروح نفسها تماما في البعد السياسي كما تجد نفسها أيضا لكن على مستوى أعلي في البعد الفلسفي فالبعد الفلسفي هو فى الوقت نفسه بعد من بين عديد من الأبعاد وشروط إمكان أعلى الوحدة العضوية بين الفلسفة والسياسية

لذلك يجب التخلى تماما عن تفسير هيجل على أساس ثنائية إما . . . أو : هل هو فيلسوف أم هو سياسي؟ الحقيقة الواضحة هى أنه فيلسوف . والهيجلية هى غاية وتحقيق الفعل العقلي والفعل العقلي هو فعل الربط الفلسفي بين الهوية الفلسفية والإختلاف السياسي . وهى بالتالي أحادية الجانب ، اى أنها نزعة فلسفية وليست سياسية . لذلك فحينما كتب چان چاك شوفاليبه كتابه عن امهات الكتب السياسية من مكيافيلي إلى أيامنا استبعد هيجل وأثر الاهتمام بفشتة.

فقضية هيجل هى استعراض المطلق في الأساس . والمطلق ليس بمقدوره أن يكون مطلقاً إلا إذا استعرض نفسه استعراضاً سياسياً إلى جانب الاستعراضات الأخرى . ويرى أن السياسة واحد من أبعاد الجبر الذاتي للمطلق.

٤ - السياسة بين المصادفة والضرورة :

ومن هنا فلم يكن من الممكن أن يقوم العلم السياسي الهيجلي على غير الإطلاق الفلسفي . وفي سياق غيبة الوحدة الألمانية تخلى المفكرون عن صياغة علم السياسة . وعادوا في عصر هيجل لا يبالون بالقانون والدستور أو بتأسيسه على أسس علمية واكتفوا بوصف الموجود الإمبيريقي دون أن يطابقوا بينه وبين الفكرة العقلية (١٠٣) . وعجزوا عن أن يتصوروا الغائب ضمن ومدة الغائب والحاضر . ولا يرون سوى الاختلاف الإمبراطوري الفوضوي الذى هو ليس دولة وإنما مجموعة دويلات مربوطة فيما بينها برباط وحدوي ظاهري.

أما هيجل فيتناول السياسة تناولاً فلسفياً ، وهدف هذا التناول الفلسفي هو البحث عن الصلات العميقة بين الموجود التجريبي وعن السر الذى وراء غيبة الوحدة السياسية الألمانية فهذا النوع من التفكير كما يقول هيجل ينتمي في ذاته إلى كل من لا يتبع الموجود وإنما يعرف الحدث وضرورته . وهذه المعرفة تميزه عما سواه من الباحثين والعلماء والدارسين الذين لا يرون سوى العشوائية والمصادفة (١٠٤). وهدف هذا النوع من التفكير ضبط ضرورة الحدث السياسي هو التعلم بالخبرة على تحسين تناول الماضي والحاضر والمستقبل.

وبالتالي فإذا كان هيجل يتبع الفكرة العقلية فإنه لا ينسى أبداً الفعل الراهن والقادم . فليس هدف الفكرة العقلية ان تدرك القائم والراهن وحسب وانما عليها ايضا أن تحتم القادم دون

الوقوع من ثنائية الواقع والمفروض الاخلاقية الذاتية والقانونية المجردة . بعبارة أخرى ، هدف العلم السياسي الهيجلي هو معرفة ضرورة الحدث . والمقصود بالضرورة في سياق علم السياسة هي الضرورة الاضطرارية والواجبة (MUSSEN) وليست الضرورة الإلزامية الأخلاقية أو الواجب الخارجي بل هي معاكسة للتعسف والمصادفة . (WILLRUR UND ZUFALL) التي يجري ضمنها البشر وآراؤهم ومفاهيمهم وغاياتهم وغيرها من مظاهر المصادفة التي لا يهتم بها العلم الهيجلي السياسي فأفكارهم محدودة كرؤيتهم للأشياء ولا يتصورون الأشياء الا كأحداث خاصة لا كنظام تضبطه الروح (١٠٥).

وبالتالي فالفكرة العقلية التي يتأسس عليها العلم السياسي الهيجلي هي الفكرة التي تتصورها الروح بعيداً عن العقلانية الشكلية التي تتمتع بها قوانين الدولة والأخلاق الذاتية (-NO RALITAT) ، أي روح الحرف أو محتوى الشكل . ونحن نعلم منذ تحليلات الفصل الثاني من الباب الأول أن الخط القائد للمنهج النظري ، العلمي ، عند هيجل ، هو ربط شكل المعرفة بمحتواها . إلا أن منطق السياسة الحديثة الألمانية ظل يفصل بين الشكل (النصوص الشرائع والأخلاق الذاتية) وبين محتوى الوحدة السياسة (الدولة) . وبالتالي فقد كان جهد هيجل منصباً كلياً على ربط شكل الدولة بمحتواها وعلى تأسيس العلم السياسي على نمو الفكر والتصور لا على الرأي والمصادفة والتعسف في إصدار الأحكام . وقد كتب يقول في مقدمة

الخطوط الاساسية لفلسفة الحق إنه «لاشك أن هذه الأفكار التافهة يمكنها أن تبدو متفقة تماما ، مع النظام والأمن الخارجين ، منذ الوهلة الأولى ، ونظرا لأنها لا تصل إلى حد ملامسة جوهر الأمور ، بل حتى استثارة ، من وجهة نظر رجال الأمن ، فإنه لم يكن من الممكن أن يوجه إليها أى نقد . بيد ان «الدولة» تنطوي في ذاتها ، على الحاجة إلى ثقافة وعقل أكثر عمقا ، وتتطلب منهما إرضاء وجه العلم» (١٠٦).

تقضي إذن الدولة بإرضاء العلم لا إرضاء الآراء الذاتية والشعور الذاتي والقناعة الشخصية . ولا يعني تأسيس على السياسة تدمير الحرية الشخصية وإنما يعني تأسيس العلم السياسي والدولة على حرية مسئولة لا على حرية طائشة . وكيف يحطم هيجل الحرية الشخصية وهو الذى يقول إن حرية الفرد هى مبدأ العصر الحديث والدول الحديثة والشرائع الحديثة؟ تتأسس الدولة عنده كما يتأسس العلم السياسي على الحرية لكنها الحرية الجوهرية لا الحرية العابرة . إنها الحرية العقلية والعقلى يرادف الفكرة (١٠٧) . والفكرة توحّد التصور (الحرية) والموضوعية (المساواة والحق) . هذه هى الحقيقة السياسية.

إلا أنه لا يجب اعتبار هذه الوحدة اعتباراً يجعلها هدفاً مؤجلاً إلى أجل غير مسمى وإنما يجب أن نعتبر هذه الوحدة اعتباراً مغايراً يرى أن فعل الدولة لا يقوم إلا إذا كان ينطوي على الفكرة العقلية ويعبر عن وحدة التصور والموضوعية التاريخية . ويجب أن يتوافق بين العقلي والفعلي . والفعلي

السياسي الذى لا يطابق العقلى هو ظاهرة سياسية وحسب، أى أنه ذات سياسية ، عرضية أو مصادفة سياسية . ووجود الدولة يصل إلى معنى الحقيقة الفلسفية حينما تُوحِّد الفكرة بين العقلى والفعلى. وعندئذ يصبح وجود الدولة ووجود الفكرة مترادفين والعقل النهائي هو تماهي لأنه لا ينطوي تماما على العقل وبالتالي فهو في حاجة ماسة إلى الغيرية الفعلية . بعبارة أخرى المفروض أن العقلي والفعلي موضوعان مستقلان الواحد عن الآخر وبالتالي فإن كلاً منهما ينطوي على الوحدة والتنوع كحد أو جبر خارجي . وإنما يمكن أن نصل إليه في سياق المتناهي هو التطابق الخارجي بين العقلي والفعلي . هذا هو جانب المتناهى واللاحقيقة الذى فيه العقلى والفعلي موضوع في نطاق خاص ومستقل . لكن إذا كانت فعلية الدولة لا تطابق تماما المطابقة الفكرة العقلية بمعنى أنه اذا كان فعل الدولة مغايراً في وجوده التجريبي لفكرة الدولة ففي هذا الحال ينفصل الفعل السياسي عن العقل الفلسفي ويضيع فعل الدولة بين الشخصيات الفردية. أما العقل الفلسفي فيهرب إلى مناطق الفكر النائبة وحتى أسوأ الدول أدنى درجات التطابق بين الفعل والعقل فهو من حيث كونه قائما فهو لا يزال فكرة عقلية. لأن قناعة هيجل الرئيسية هى أن هو قائم هو بالضرورة عقلي . ويجب أن نستخرج من ظاهر الفعل السياسي العقل النظري المحايث لحاجز الدولة.

وهكذا تحدد الخطوط الأساسية لفلسفة الحق لهيجل الخطوط

الأساسية العلم الدولة . هذا الملمح يحدد الدولة كدولة عقلية في ذاتها . لكن هذه العقلانية في ذاتها (عقلانية الدولة) التي تؤسس العلم السياسي الهيجلي لا تقوم على قوانين أخلاقية (NORAL-ITAT) وإنما تقوم على شرائح محايثة (وصفية). وبعبارة أخرى ، يقوم العلم السياسي الهيجلي قوانين محتواها ليس الدولة كما يجب ان تكون (SOLLEN) وانما الدولة كما هى فى الواقع اى كما هى ضمن توحدها الفكري مع تصور الحرية . بهذا المعنى لا بهدف هيجل أن يعلم الدولة كيف يجب أن تكون.

فقد كانت الفلسفة السياسية قبل ميكافيللي تقوم على التحديد المسبق لما يجب أن تكون عليه السياسة . فكتب أرسطو طاليس يقول في مستهل الفقرة الأولى من الباب الأول فى الكتاب الأول من مؤلفه السياسة إن كل دولة هى بالبديهة اجتماع وكل اجتماع لا يتألف إلا للخير . فبين أذن أن السياسة كانت ترمي إلى غاية محدودة سلفاً هى الخير من نوع ما. وبهذا المعنى ظلت الفلسفة السياسية القديمة تجري وراء غاية دون أن تصل إليها أبداً لأنها محددة سلفاً قبل بداية العملية نفسها . إنها ظلت تدور في دائرة ديالكتيك اللامتناهي ، اى أنها تقدم المتناهي (الخير) الذى بتقدمه يدفع حدوده باستمرار . ولكنه (الخير) بهذا إنما يعطي نفسه حدود جديدة . فإن هذا التقدم اللامحدود هو اللامتناهى الفاسد أو الزائف . بينما ينبغي أن ننظر إلى اللامتناهي الحقيقي باعتباره ما يتحقق في المتناهى وبالمتناهي حيث يفرض اللامتناهى على نفسه حدود ينفيها بعد ذلك . ونفى نفسه هذا هو

مجابه . بعبارة أخرى ، اللامتناهى الحقيقي هو مجموع لحظات الوجود السياسي التي تحدد ذاتها بذاتها في كل حد يضعه التغير الكلي . إذن كانت الفلسفة السياسية القديمة تربط السياسة بمستقيم يمتد إلى غير نهاية . أما الفلسفة السياسية الحديثة فهي في نظر هيجل تربط السياسة في دائرة. فالمطلق يدور بمعنى أن اللامتناهي يستعرض نفسه ويوحد نفسه ويحدد نفسه فيصبر وا حداً لا شريك له . ذلك أن الوجود غير محدد فيحد نفسه. وكل حد نفى . ثم ينفي الحد . ثم ينفي النفي وهكذا يستمر . وبالتالي فالدولة في المنظور الاخلاقي في (الدولة كما يجب ان تكون) ليست نفي النفي وانما هي مخفضة إلى النفي الاول البسيط للموجود . إنه عدم المتناهى الذى هو الواقع . إنه الفراغ أو الما بعد الفرغ من أى حد تاريخي . بهذه الطريقة لا تنطوي الدولة على المتناهي ووجودها ليس هنا وإنما هناك . إنها الدولة المجردة . وهى بوصفها عدماً تجابه وجود الدولة وتبدأ في تنمية فكرة الإرادة فى ذاتها ولذاتها هى لا تزال مباشرة وتصورها المجرد في مجال الحق المجرد والشكلي . هذا هو العدم المباشر . وهنا وفي إطار الأخلاق الذاتية (-MORALI TAT) المرحلة الثانية فى تطور فكرة الإرادة الحرة في ذاتها ولذاتها ، يعود العدم من الوجود/ هنا . ويخرج من ذاته . وينفي نفيا مباشرا احادى الجانب . لأن وجود الدولة يبي وجوداً هنا مواجهاً للدولة كما يجب ان تكون . وحده في هذه الدولة التى يجب أن تكون . وهى كذلك لا تعدو كونها دوله محددة إلى الدولة العقلانية في ذاتها.

وهكذا تبدو الدولة على سبيل التمثيل لا على سبيل التصور فتمثيل الدولة المحددة يبينها فعلية أما الدولة العقلانية في ذاتها فهي غير فعلية وتظل الدولة في ذاتها المحددة بعيدة بعدا مضطرباً . لكن فى الوقت نفسه الدولة واجبة القيام هى حد الدولة العقلية بمعنى ان الدولة العقلية في ذاتها والدولة المحددة (في التاريخ) تصيران الوحدة بعيدة عن الأخرى وأما وحدتهما فهى المعنى الملموس والمتطور والمختلف . إنها وحدة الشكل ومضمون العلم السياسي . وفي معناه الملومس الأكثر الشكل هو الدولة في ذاتها . وأما المحتوى فهو الدولة العقلية كجوهر الفعل الأخلاقي والموضوعي والسياسي . «الوحدة الواعية للإثنتين هى الفكرة الفلفية» (١٠٨) . الفكرة الفلسفية هى وحدة الدولة العقلية في ذاتها والدولة المحددة في التاريخ . « إنه لعناد عظيم ، عناد يشرف الإنسان ، ان لا يريد الإنسان أن يعترف بشئ من عواطننا لم يسوغه الفكر ، وهذا العناد هو الصفة المميزة للأزمنة الحديثة» (١٠٩) . يبقي أن نصرف ما إذا كانت الوحدة الواعية بين الشكل والمضمون تغلق باب التاريخ أمام «معنى» فلسفي آخر؟

٥ - هل يبقي التاريخ مفتوحاً ؟

مع بداية تفكك الاتحاد السوفيتي وانهيار التجربة الاشتراكيه في شرق أوروبا نشرت مجلة «ناشيونال انتريست» مقالاً للمفكر الامريكي الياباني الاصل فرانسيس فوكوياما عنوانه «نهاية التاريخ» سيرعان ما تناقلته وكالات الأنباء ووسائل الاعلام الغربية الكبرى ، وذاع صيته في مراكز البحث العلمي والدوائر السياسية في مختلف انحاء العالم . ثم عاد فنشر كتابه « نهاية التاريخ والرجل الأخير » وكان مرجعه في ذلك كوچيڤ.

وكان الفيلسوف الفرنسي المعاصر ، والروسي الأصل ، الكسندر كوچيف (١٩٠٢ - ١٩٦٨) قد أصدر كتابه ، «مدخل إلى قراءة هيجل» (١٩٤٧) للبرهان على «نهاية التاريخ» استناداً إلى تأويل يمزج بين أفكار هيدجر وماركس لنص هيجل «ظواهريات الروح» (١٨٠٧) . وأكد الأطروحة «دومينيك أو فريه» في كتابه «الكسندر كوچيف ، الفلسفة والدولة ونهاية التاريخ» (١٩٩٠).

وفي إطار الحوار مع أفكار فوكوياما عن أطروحته حول نهاية التاريخ صدرت العديد من الدراسات التي تحمل على الاعتقاد في استمرار التاريخ بل وفي بدايته الجديدة . وعقد البعض مقارنة بين «افيون» نهاية التاريخ في عالم اليوم وأفيون الماركسية عند المثقفين الفرنسيين في الخمسينيات من هذا القرن.

وكان قد جاء الكسندر كوچيڤ في الثلاثينيات من القرن نفسه

ليبنى تصور «نهاية التاريخ» هيجلياً . وكتب يقول فى نص يرجع إلى عام ١٩٤٧ ضمن كتابه الضخم عن «هيجل» إن انقطاع مجرى التاريخ معناه نفى السلب التاريخى الذى هو جوهر الفعل الإنساني وماهية خلقه لنفسه وصميم حريته بداخل الطبيعة غير الواعية:

«إن زوال الإنسان عند نهاية التاريخ ليست بالتالى كارثة كونية وإنما العالم يظل كما هو منذ الأبد ، كذلك ليست نهاية التاريخ كارثة بيولوجية . أما الإنسان فيظل على قيد الحياة باعتباره حيوانا تتسق كينونته مع الطبيعة أو الموجود المعطى أما الزائل فهو الإنسان فى حد ذاته . أى الفعل السالب للمعطى والخطأ.

وبشكل عام يسلب الذات المقابلة للموضوع . والواقع أن ما تدل عليه نهاية الزمان البشرى أو التاريخ والقضاء النهائى على الإنسان فى حد ذاته أو الفرد الحر والتاريخي على توقف الفعل بالمعنى الدقيق للكلمة.

كما تدل على زوال الحروب والثورات الدموية» («مدخل إلى قراءة هيجل» ١٩٤٧ ، دار جاليمار، باريس، ص ٤٣٤ – ٤٣٥).

وكان كوچيف فى ذلك الوقت يتصور أن «نهاية التاريخ» أمر لاحق لا أمراً قائما بالفعل ، وما لبث أن اكتشف عام ١٩٤٨ أنه «أمر واقع» بالفعل (نفس المرجع ص ٤٣٦) . وذهب إلى حد القول عام ١٩٥٩ بعد عدة رحلات قام بها إلى الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتى بين عامى ١٩٤٨ – ١٩٥٨ «بأن

أسلوب الحياة الأمريكى أمسى أسلوب الحياة الذى تتسم به فترة ما بعد التاريخ والإنتشار الراهن للولايات المتحدة فى العالم يوحى بمستقبل «أبدى وحاضر» للإنسانية جمعاء» (نفس المرجع ص ٤٣٧).

وسرعان ما انقلب فكره رأسا على عقب إثر سفرة إلى اليابان عام ١٩٥٩ وسلم «بأن الحضارة اليابانية قد شقت طريقا مخالفا تماما للطريق الأمريكى» (نفس لمرجع ص ٤٣٧) لما قامت به من نفى للمعطى «الطبيعى».

وهكذا تراجع الفيلسوف الكبير « كوچيف » عن بعض آرائه الحاسمة . أما فرانسيس فوكويا ما فإنه لا يتراجع.

وقد كتب برتراند بوارو ديلبيش عضو الأكاديمية الفرنسية مقالاً ساخراً في جريدة لوموند الفرنسية العالمية المعروفة جاد فيها:

«تعجبت: هل أصبح الأمريكيون متواضعين إلى أقصى حد هم المتلهفون على التظاهر الفج . ماذا استعدوا للإحتفال فى أعماق أنفسهم بانتصار «ديمقراطيتهم» الليبرالية بعد إنتهاء الصرا ع الايديولوجى؟ هل هو الحذر من النجاحات التى حققوها دون عناء؟ هل هو الخوف من بعث ممكن للجثة الشيوعية؟ هل لدى الروح العربية الإسلامية ما تقوله بعد كبت حرب الخليج؟

إننى أتصور أن هذه المخاوف قد زالت بعد صدور أنشودة النصر تحت عنوان «نهاية التاريخ والرجل الأخير» عن (دار فلاماريون الفرنسية) لمؤلف اسمه «فوكوياما» وهو يابانى الأصل

مما لا يقلل من شأن الدلالة الرمزية.

وحينما نقرأه ونسمعه نشعر أنه نتاج خالص للحظة الراهنة ، غير أننى لا أريد أن أثقل عليه . ففى أيامنا هذه قلما نجد مفكراً يخرج فقط من رحم مؤلفاته ويعيش معزولا فى مكتب الإلهام . صحيح أن «فوكوياما» لا يدعى أنه يضاهى «هيجل» أو «توجيف» بل هو لا يدعى أنه ابتكر شيئاً جديداً . فقط لاحظ أن الديمقراطية غزت أرجاء العالم بكنوز إقتصاد السوق . كذلك أدرك أن الماركسية قد أفلست . وخلاصة قوله دعوة إلى الاحتفال بالنصر ! «لقد انتصرنا» ، هكذا . يردد فليعد الفقراء إلى ديارهم وليشق كل طريقه . إذ يخرج إلى الوجود نظام جديد . إنتهت النكتة وتوقفت عجلة التاريخ.

واقع الأمر أننا اعتدنا الغرق فى الوهم عشية الانتصار ! فالمنتصر لا يتخيل احتمال عودة الانتصار ! فالمنتصر لا يتخيل احتمال عودة المهزوم . العدو تلاشى فلنرقص على حطام إداءاته ويبدو أن أوربا والعالم أجمع قد استوعبا الرأى المسبق القائل بأن الأحداث الجارية الآن فى الولايات المتحدة الأمريكية ستعم الكون فى غضون العشرة أغوام المقبلة (وحى شديد العمومية ينشره جماعة من القادة العاجزين عن استشراف المستقبل وأحداً لم يعد يشك فى هذا الأمر !).

كان « هتلر » قد وعد (بالطبع لا تتساوى كافة الأيديولوجيات مع بعضها البعض ، بأن الرايخ الثالث سيطول عمره زلف عام واليوم يذهب فوكوياما إلى أبعد من ذلك ويقول بأن وطن الدولار

لن يزول أبداً ، أقرأوا كتابه ستجدون هذا الزعم واضحاً جداً ولو سلمنا بقوله لأدركنا أن الإنسانية وصلت إلى دروة الكمال بفضل مجتمع الموسسات وخصوصا أسلوب الانتخابات الأمريكية وإدارة البنتاجون ومؤشرات «داو جونز» . ولنقف عند هذا الحد.

تجاوز المنتصر الجديد الماركسية التى تصورت أنها «غير قابلة للتجاوز» لما كانت تمثله من عقبة معرفية . هكذا أصبحتعلى أقل تقدير هكذا كانت تبدو الأمور . أصبحت «سوراً منيعاً» وكلمة الكون على حين أننى تعلمت أنه فى نطاق المعرفة فإن إحداً لا يستطيع أن يتلفظ بشئ جاد دون حد أدنى من التواضع ودون أن يعترف سلفاً أن ذاك الشئ مؤقت ومحدود.

هل هذه الشكوك هى أفكار مسبقة؟ إن الفلسفة ، من الآن فصاعداً ، عادت لا تخشى من أن تضع نفسها «فيما بعد تطور ما» وتحسم نهايته م تعود من جديد إلى الخلف مطمئنة . كنا نطلق على هذا الأمر فى الماضى اسم «علم الغيب» . فضلا عن أننا كنا نسخر من ذلك الأمر لما جاء به القرن العشرون من تعميمات مفتعلة ومنحنيات أسيانة خلقت تنبؤات قياسية لم تتحقق .

أما اليوم فالفكر عاد لا يبالى بهذا النوع من الفشل ، وأصبح لا يخشى مضاهاة استطلاع المنجمين.

وعارض بعض المفكرين الرسميين «فوكوياما» بائع الثقافة المتجول وبشارته (ضمن حلقة غير عادية بالتليفزيون الفرنسى على القناة الثانية يوم ١٤ فبراير ١٩٩٢) وأقاموا الدليل على أن

التاريخ إذا فقد قواعده الراسخة ، فإنه مع هذا يبقى الأفضل ليس أكثر يقينا من الأسوأ . وحينما عاودوا الحديث برغبة شديدة فى معارضة فوكوياما نسوا أن يطرحوا بعض الأسئلة التى عقدناها من الآن فصاعداً ضمن «المحاورات الفكرية» لما تحتوى عليه من مفاقة الإتفاق والإندفاع الهجوهى فى الإختلاف مما أفسح المجال أمام فوكوياما لبث رسالته ذات المفعول المخدر: «لا تفيقوا أيها الناس الطيبون ، فالمعركة الأيديولوجية قد انتهت كأفيون الدين عند الشيوعيين وافيون الماركسية عند «ريمون آرون» الذى اتهم به المثقفون فى الخمسينيات من هذا القرن.

كما لم يخضع محاورو فوكوياما أنفسهم إلى القواعد الجامعية المعتمدة . بل طبقوا مواصفات الدعاية الإعلامية.

إن الشك فى تعميم الإقتصاد الحر والديمقراطية النيابية ليس فقط ، فى نظر مفكرنا الجديد ، انكسار لقوانين العلم ، وإنما كذلك للواجب الأمريكي المحض (ص ٧٧) «والغرض من الحملة النفسية كما كان يقول «ألدوس هكسلى» ، أن يحب الناس توجهاً اجتماعيا بحيث يعجزون عن الإنفلات منه» . نحن هنا فى صلب تطبيق فن الاسترقاق بأسلوب ناعم.

والمناورة التى يقودها « فوكوياما » تذكرنا بأسلوب فطن إليه «فرانسو برون» ضمن كتابه «السعادة طبق الأصل» (١٩٨٥) ونشرته « دار جاليمار: «برانت» لكيلا تنخدعوا !» والشعار المكبوت هو أن فى مجال الإجهزة الكهربائية المنزلية برانت يمتلك الحقيقة . ويبين ذكاءه من أن الجمهور لا يتلقى الخبر من الشركة

المنتجة بشكل مباشر . إذ ربما يتسبب ذلك فى اشتباه ما . يبدو الواجب وكأنه يصدر عن هيئة نائية غرائبية ويتحول فى نظر كافة الناس إلى أمر مسلم به.

لقد لعب فوكوياما دور المبشر المبعوث من جهة غير رسمية وحسب علمي هو ليس عضواً بالمخابرات العامة الأمريكية . لكنه قام بتوجيه النصح لوزارة الخارجية الأمريكية . ونستطيع أن نطلق عليه ما نشاء من صفات باستثناء صفة واحدة هى صفة المثقف الذى يقطن برجاً عاجياً ونحن لسنا بإزاء سقراط جديد يحفر فى الرمال ولا هيجل جديد يطل من نافذته فى ايينا مساءً.

وحتى نبرهن العكس وهو الأمر الذى لا نستطيع استقراءه فى كتابه هو على أقل تقدير منفذ حملة إرهابية تهدف استعمار فج لأفكارنا وخيالنا . ومن الشواهد على ذلك أسلوبه فى محاكاة مفاهيم «الحب» و «الحب العظيم» الدعامات الأساسية للنشاط الإنسانى فى نظر «هيجل».

أما «فوكوياما» فيرى الكرامة فى فتح البلدان المجاورة والبطولات الرياضية والطبية ، وهو الأمر الواقع فى الغرب الغنى . أما فيما عدا ذلك فيبدو التوكيد وكأنه دجل أو محاولة ضعيفة للردع.

أليس هناك مليارات من البشر المهانين والمذلين الذين مازالوا يتألمون لكرامتهم ؟ فكيف نحزم بأن الدستور الأمريكي «ووول ستريت» يبدوان فى نظر المعذبين فى الأرض (شرقاً وجنوباً) الصراط الوحيد المتبقى فى أفق التاريخ الزائل؟

«إن التاريخ يهتز» . هكذا أجاب «إيمانويل جيرل» عن سؤال «لچان دوميرسون» عام ١٩٦٨ (حوارهما الممتد ستصدره دار جراسيه الفرنسية تحت عنوان «طالما تفكرون فى») . وواصل «جيرل» قائلاً: «غاباً ما نترك مجرى الزمان لتنقلب الأمور من انتصر فى معركة «أكتيوم؟» من حيث المبدأ. . . «أوكتاف . . .»

فقط من حيث المبدأ . لأنه كان على الإمبراطورية أن تتجه نحو الشرق ثم استقرت فى بيزنطة.

إن الشك فى الانتصارات النهائية لا يدل بالضرورة على تشاؤم فحواه ارتكاب أمريكا الخطيئة ضد الروح . وإنما إذا كان ضروريا أن نرحب برموز الثقافة القادمة من وراء المحيط الأطلنطى ، فلا أحبذ قرارات «فوكوياما» بقدر ما أحب الحركات المرتعشة التى يمتاز بها ذلك الأوروبى «وودى ألن» فى فيلمه «ظلال وضباب» ويجر بنا الإشارة إلى أن «كافكا» يجد نفسه فى «نيويوزك» و «براغ» على السواء بكل ما يمتلك من خشية الطفولة وضحكات الصغار وعبقرية كوميدية مأسوية.

حقا ياله من باعث للراحة: شعور ضبابى بالحيرة والدهشة المشرقة تحتاج «ميا فارو» الممثلة الأمريكية المعروفة لا تناظرها الشفافية الغبية التى تمتاز بها الأفلام الخيالية الأمريكية المفروضة على أرجاء العالم بقوة الدولار.

قل لنا يا أستاذ «ألن» إن السيد فوكوياما وجنته لن ينتصرا إلى الأبد !

يبقى أن تفكك الشيوعية الروسية قد أدى إلى استحضار

هيجلّ فبأىّ معنى هناك حاجة إلى اعاده تأكيد دور العقل في قيادة العالم والتاريخ؟ كان هذا التأكيد اهم ما ميز مقياس التقدم في القرن الثامن عشر الأوروبي . وافتقد هذا المقياس إلى انه من الممكن ان يتماثل الوجود مع نفسه في صورة معاكسة تماما للتقدم . وافقد ايضا إلى امكانية تراجع الإختلاف أو تكثيف الهوية نفسها.

المشكلة هى: إذا كان التاريخ حركة دائمة كيق نحدد هدفاً له وتحديد الهدف يفترض توقف هذه الحركة؟ واذا كان مؤسسو التاريخ الحديث والمعاصر قد عرفوا التاريخ بالنهاية فقد أن الأوان لكىّ نستخلص معنى «نهاية التاريخ» وليس مضى التاريخ.

ليس التاريخ سرداً للمجرى الخارجي للأحداث وحسب بل هو يسعى لرؤية الروح . ولا يمكن أن تدل الاحداث على شئ إلا فى قلوب الذين اشتهوها وسعوا إلى إدارتها وحققوا آمالهم . ولكل شعب مركز إشعاع لسعادته في باطنه وحده.

والقول باستبعاد الذات تماما من مجال الصراحة العلمية لكى يستطيع الموضوع أن يفصح عن نفسه إنما يتصف بالبعض ففى العلوم الطبيعية نفسها تقوم المعرفة بهذه الطريقة . فيصب الاعتراف بمشاركة الذات كشرط أساسي من تكوين المعرفة العلمية . فالذى يعرف مبكياً فى الاشياء هو ما وضعناه نحن فيها سواء أكانت الأشياء رياضية أو تاريخية . والبحث في الطبيعة والتاريخ هو بحث عن كل ما أشار به العقل نفسه. وحتى إذا كان على العقل أن يتعلم من الطبيعة والتاريخ فإنه باعتماده على نفسه يستطيع أن يعرف شيئا عن الموضوع.

بعبارة أخرى، تدخل الذاتية فى التاريخ بالمعنى العام للعقل النظري وافتراضاته السابق سياسية، قومية، دينية، أخلاقية أيديولوچية ، أدبية ، قانونية ، علمية . ويضاف إليها فردية المؤلف وشخصيته . بدون هذين المستويين من الذاتية (العقل العام والمؤلف) لا يمكن ان يقوم بحث تاريخي بالمعنى الحديث.

(أ) ترتبط الغاية بالتعليل العلمي . فالعلة الغائية هى أحد العلل الأربع التى صاغها أرسطو لقال العلة من بين ما تقال عليه على الغاية التي تقصد اليها الفكرة . ويرد أرسطو العامة الغائية إلى العلة الصورية لأن الشئ إذا قبل الحركة تحرك بصورته وتبعالها . أما الغاية فهى مرتسمة في صورة المتحرك . إذن يختصر العلة الغائية في العلة الصورية أو الطبيعية التى بها يكون الشئ ما هو يتحرك ويسكن . يقول ارسطو بأن طبيعة الشئ هى غايته اى هى ذلك الذى من اجل وجد الشئ.

(ب) بهذا المعنى للغاية لم تتحقق عديد من الغايات . أولاً: لان العلة الغئية منفصلة عن العلة الفاعلة . ثانياً: لان غاية هيجل تحقيق الفلسفة لم تتحقق . وغاية ماركس تحقيق المجتمع اللاطبقى لم تتحقق . سؤال: ما هو سبب الفشل النظري: تقديم العلاقة (علاقات الإنتاج) على القوة (قوى الإنتاج) ام القاس؟ على كل حال لم يتحقق التقدم الذى ناشده القرن الثامن عشر أى أن العقل لم يتحقق من حيث هو مبدأ الاختلاف لا من حيث كونه مبدأ الهوية.

(ج) إذن تحديد الغاية سلفا قد فقد معناه . هذا فضلاً عن أن

الإنسان بطبيعته الإجتماعية غير اجتماعى . كما ان التاريخ وإن كـان ينطلق من الطبيـعـة تناقض لم يحل فـهـذه الطبيـعـة تظل أساساته (الجغرافيا) بمعنى أن التاريخ لا يقضي على الاختلاف وإنما يشكله تشكيلا متنوعاً.

تاريخية تصور « نهاية التاريخ » :

(أ) الفكـر الامـريكـي: الإنتاجية، التجريبية، الوضعية البراجماتية. . .

(ب) في بداية القـرن التاسع عـشر: التاريخ علم كبير ومعرفة يقينية . هيجل: التاريخ علم شامل يضبط الواقع الشامل. التاريخ قاضي ومجال مستقبل ذات سيادة . على التاريخ ان يقـيم العـدل والحرية مـعـا وفي سـيـاق تطورى مـسـتـقـبلي (ايديولوچيا) . على التاريخ ان يتقيم ، يتكون ، ينتقل ويصل . ويبرهن كان التاريخ عقلا نياً .

(ج) فـي القـرن العـشـرين: بدأ الانفـصـال يظهر في كل العلوم من الفيزياء إلى فقه اللغة بعلم مروراً الاحياء . وأصبح على العقل لا أن يصل فقط وإنما عليه أن يفصل أيضا بل علب التـفكيك على البناء ، والقطعيـات على الانتـقـال ، والثـبـات على المصير ، والتوازن على التحول ، والبنية على الاتصال.

وقد كان هذا التحول من التحول إلى الثبات صاحب الفضل من استـبـعـاد الشكل التاريخي للزمن . وهو لا يزال يمثل خطراً نظريا وعلميا لا خطراً أيديولوچيا ومؤسساتيا وحسب.

نعلمإذن أنه تبعا لفكر هيجل من واجب (SOLLEN) الفلسفة أن تتحقق في التاريخ وأن التاريخ نفسه هو مجال هذا التحقيق. ولاشكاأن استخدام هيجل لفعل (SOLLEN) يثير مشكلة. ففكرة الواجب التي يتضمنها لا تتسق ومعنى التحقيق. (١١٠)

لكن هذا الواجب ينبثق فى منظور هيجل من الطريقة الطبيعية التى تتبعها الفلسفة في السير فى التاريخ . فهى تسير بطريقة طبيعية ، أى في صورة مستقلة عن الوعى بالتاريخ والفلسفة لدى الفيلسوف نفسه . وبالتالي فالواجب الذى يتضمنه SOLLEN هو واجب غائي بمعنى أن الفلسفة هى التى تنتج نفسها فى كل مرة فى وعى الفيلسوف وتجد نفسها في كل ظرف من ظروف التاريخ . ومن ثم فليس ضرورياً أن يحكم الفلاسفة . وليس ضروريا كذلك ان يتفلسف الحكام . وليس ضروريا أن تظهر الفلسفة والسلطة في الشخص نفسه . وإنما الضروري هو أن لا نخلط بين الوسائل والغايات . هناك فرق بين المثل العليا وبين الوسائل التى تستخدم لتحقيقها .

وليس من شك في أن هيجل قد حدد غاية للفلسفة . لكن هذا التحديد لا يعني توقف الفلسفة عند حد معين . فشكل تحقيق المشروع الفلسفي يقوم به عدة أشكال تاريخية مختلفة ومتنوعة ومتناقضة وبالتالي فالتاريخ يبقي مفتوحاً . وبالتالي أيضا من المحال أن نتوقع الشكل الملموس القادم في محتواه المفصل. ليس من شك في أن هناك غرضاً أسمى للتفلسف . لكن الصعب أن نتصور الوسائل التى قد تقود إلى الغرض الأسمى . وكما يقول

ألدوس هكسلي ليس من شك في أننا متفقون على الغرض الأسمى من تاريخ الإنسان وليس من شك في أن هذا الغرض هو عينه غرض الرسل والأنبياء والمصلحين والفلاسفة على مدار السنين والقرون منذ الزمان القديم إلى العصر الحديث . لكن الاختلاف ينشأ حين تعيين الوسيلة . وفى هذا الصدد يقول هيجل إن لا شيئا يحدث فى التاريخ بدون انفعال تاريخي كبير (١١١) . ويضيف أن: «هذه الإرادة من حيث أنها ذاتية ، ومنشغلة بانفعالات محدودة ، تكون تابعة بغيرها ومعتمدة عليه ، وهى لا تستطيع أن تشبع رغباتها إلا فى حدود هذه التبعات غير أن الإرادة الذاتية لها أيضا حياة جوهرية ، أى حقيقة واقعية ، تتحرك فى داخلها فى منطقة الوجود الجوهرى ، وتتخذ من الجوهرى ذاته غاية لوجودها وهذا الوجود الجوهري هو وحده الإرادة الذاتية والإرادة العقلية: إنه الكل الأخلاقي أو الدولة التى هى تلك الصورة من الحقيقة الواقعية التى يكون للفرد فيها حريته ويتمتع بهذه الحرية ، لكن بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل ويؤمن به ويريده » (١١٢). إلا أنه لا يجب أن نفهم من ذلك أن الدولة تمثل فى نظر هيجل وسيلة تحقيق الإرادة الذاتية للفرد وإنما الدولة هى هدف الإرادة الذاتية للمفرد ، الهدف المتحقق أو الحرية المتشبعة . يقود التعارض الخارجي بين الدولة والفرد إلى أن نطلب الدولة إلى الفرد أن يحد حريته من منطلق أنها حرية تعسفية وعرضية وخاصة حتى تعيش الإرادة العامة التى تجسدها الدولة بينما الدولة نفسها هى التى تجمع بين الإرادة

العامة وبين الإرادة الذاتية في إطار من الأخلاق الموضوعية العينية التي تتمثل في التنظيمات والمؤسسات السياسية والاجتماعية المختلفة والمتنوعة . والفرد الذي يعيش في وحدة الدولة (العامة والخاصة) ويرفع فردانيته إلى مرتبة الكلية والعقلانية التي تصوغها الدولة . من مصلحة العقل المطلقة أن توجد هذه الكلية (الدولة) . لأنه يجب أن نعلم أن الدولة تحقق الحرية ، أى أنها تحقق الغاية النهائية المطلقة (١١٣) . إذن لا يتموضع وجود الإنسان وعقليته إلا في إطار الدولة . وهيجل يستخدم أداة التعريف بخصوص الدولة . لا يقول الدولة وإنما يقول دولة ما . ولا يقول دولة معروفة ومحدودة في إطار تفصيلاتها وإنما يقول الدولة في تصورها العام ومن ناحية قدرتها على التحقق من الإرادة العامة والإرادة الذاتية ومن ناحية قدرتها على تعقيل التعارض الخارجي بين الحرية والضرورة والرباط بين موضع الدولة واللامكان الذاتي . وبخضوعه للدولة يخضع الفرد إلى هذا الموضع لا إلى اللارتباط بين الموضع (الدولة) واللارتباط الفردي الذى هو الحرج المتبادل بين الدولة والفرد . وهذا اللارتباط بين ارتباط الدولة واللارتباط الذاتي «هو خاصية تنفردبها العصور الحديثة ، على حين أن الأخلاق القديمة الحقة كانت تقدم على مبدأ التزام كل فرد بواجبه (نحو الدولة بصفة عامة) فالمواطن الأثينى كان يؤدى ما يطلب منه كما لو كان يعمل بالغريزة» (١١٤) . وبالرغم من انه يستلهم النموذج الاثيني فإن هيجل لا يعتقد فى أن الحرية قد تحققت فى صورة

نهائية في الدولة الأثنية . أولا لأن الدولة الهيجلية غير معروفة من ناحية.

ثانيا : لأن الحرية نفسها تتطلب لأجل أن تحقق نفسها فى الدولة تدخلاً لا متناهيا من تنمية المعرفة والإرادة (١١٥) . يجب إذن أن تكون الحرية بالأحرى مكتوبة (١١٦).

ولا تنشأ مشكلة الحرية في إطار فلسفة هيجل على أساس الطبيعة الأولى للإنسان ووجوده الحيواني المباشر. وإنما تنشأ أولا على أساس الخبرة المعيشة من خلال الخبرة الاجتماعية وبالتالي فهيجل يتناقض مع التصور الميتافيزيقي الذى يعارض بين الحرية والضرورة.

فالحد الأول والعام هو التفريق ضد الحرية بين الحاكم والمحكوم . وقد ميزت في هذا الفصل عن الهيجلية السياسية العامة بين الملكية المقيدة (مونتسكيو) وبين ملكية بروسيا الشهيرة وبين الديمقراطية الأمريكية القادمة إذن الهيجلية السياسية الاساسية ليست محدودة . وهى تنطوي على كل الإنقسامات الممكنة التى تنتجها عملية تحقيقها . وفي سياق ظهوره الواقعي لا يمكن ان نمد الهيجلية في حدود شكل واحد او نوع واحد أو جنس واحد لأن الترجمة السياسية تقبل عديداً من التبدلات الخاصة.

هذا مع إننا نتخيل غالبا قضية الترجمة السياسية للمثال الفلسفي على نحو مغاير . «والواقع أن دراسة أفضل الدساتير كثيراً ما تعالج كما لو كانت النظرية المتعلقة بها مسألة اعتقاد

ذاتي مستقبل ، بل أيضا كما لو كان تقديم دستور يقال عنه إنه الأفضل ، أو إنه يفوق الدساتير الأخرى يمكن أن يكون نتيجة قراد يتخذ بطريقة نظرية تماما ، وكأن شكل الدستور مسألة متروكة للاختيار الحر لا يحدها شئ سوى الفكر النظري» (١١٧) .

ومن هنا فإن تصور هيجل يجعل ضرورة دستور محدد تابعة لوحدة التصور وواقع التصور نفسه ، اى لروح الشعب . «إن السمة الأساسية التى تثير الإهتمام فى دستور ما هى التطور الذاتي للجانب العقلى ، أعني الوضع السياسي لشعب ما ، وكذلك اخلاق العنان للعناصر المتعاقبة للفكرة ، حيث تنفصل القوى المتعددة فى الدولة وتبلغ كمالها الخاص ، ولكنها مع ذلك تتعاون وهى فى هذا الوضع المستقل ، وتعمل معاً فى سبيل غرض واحد ، وتتماسك جميعاً بواسطته ، أعني أنها تشكل كلا عضوياً» (١١٨) .

وتوجد بالتالي الكلية أو النفس أو الوحدة الفردية فى كل لحظة من اللحظات إذا نظرنا إليها على وحدة . لكن في أساس (GRUNDLAGE) هذه الكلية المتكونة من الدولة والفن والقانون والعادات والتقاليد والدين والفلسفة تقوم الدولة (١١٩) .

فالدولة هى وسيلة (MITTEL) تحقيق الروح الاجمالية للزمن بل هى الحد الأوسط في قياس (روح الزمن) مقدمته الكبرى الدين : القياس :

١ - **المقدمة الكبرى** : الدين.

٢ - **الحد الاوسط** : الدولة.

٣ - المقدمة الصغرى: الفلسفة وغيرها من عناصر روح الزمن.

في شبابه لم يكن هيجل يريد سوى أن يتخرط في السياسة لكن بعدما غرق في الفلسفة لم يخرج منها إلى شئ آخر . ربما لم يجد الأمير الذى يستطيع أن يحقق آماله فى المانيا . وربما لا يمكن أن تتحقق آمال الفيلسوف أبدا لأن التحقيق من شأن التمثيل (VORSTELLUNG) الذى يفصل سلفا بين السياسة والفلسفة ويجعلها قائمتين الواحدة في وجه الأخرى دون اتصال عضوي حقيقي بينهما . إذن التحقيق لم يكن ممكنا عمليا ونظرياً . وهذا التشاؤم يتسق مع روح عصر هيجل والتى كان يسيطر عليها البؤس الألماني من عالم كان لا يزال إقطاعيا إلى التفكيك السياسي والانحلال الديني والانقسام الاجتماعي والعزلة الإنسانية.

رقـــم الايـــداع
٩٧/١٣٧٢٦

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢شارع سيف الدين المهرانى - الفجالة
ت ٥٩٠٤٦٩٦ القاهرة